LA VIE INTELLECTUELLE

V. I. : Le pape et la police.

D. DUBARLE : Spiritualité de la Foi.

E. BORNE : Contrat et communauté.

J. THOMAS : L'Europe pour le genre humain.

M. CRUBELLIER : L'Encyclopédie ou l'humanité à la recherche de son bonheur.

M.-J. RUSTAN : La technique romanesque de Luc Estang.

LES SIGNES DU TEMPS

Les accords de Londres et l'avenir de l'Europe.
John Foster Dulles devant l'Europe.
Toujours coexistentiels.
Lettre de Londres.
Attitudes nouvelles.
Le ballet des arguments.
Chine populaire et Russie soviétique.
L'Egypte et le malaise moyen-oriental.
Dernière chance en Indochine.
Les réfugiés au Viet-Nam.
Léon Zack.

ARTS. LETTRES. THEATRE. CINEMA

DOCUMENT : L'Assemblée d'Evanston.

REVUE MENSUELLE

NOVEMBRE 1954

LES ÉDITIONS DU CERF - PARIS

SOMMAIRE

V. I.	: Le pape et la police	1
D. DUBARLE	: Spiritualité de la Science et spiritualité de la Foi. II	6
É. BORNE	: Contrat et communauté	29
J. THOMAS	: L'Europe pour le genre humain	46
M. CRUBELLIER	: L'Encyclopédie ou l'humanité à la recherche de son bonheur	58
M.-J. RUSTAN	: La technique romanesque de Luc Estang	65

LES SIGNES DU TEMPS

L'EUROPE DE LONDRES ET LE CHOIX DES NATIONS

Les accords de Londres et l'avenir de l'Europe (A. Frisch).. 85
John Foster Dulles devant l'Europe (A. Viatte) 88
Toujours coexistentiels (J. Rounault) 91
Lettre de Londres (R. Valvert) 93
Attitudes nouvelles (J. Nantet) 97
Le ballet des arguments (E. Borne) 99

Chine populaire et Russie soviétique (B. Féron) 105
L'Égypte et le malaise moyen-oriental (J. Nantet)..... 109
Dernière chance en Indochine (P.-A. Martel) 111
Les réfugiés au Viet-Nam (G. Rochcau) 115

PORTRAIT

Léon Zack (R. Vrinat) 120

CHRONIQUES

A propos du quatrième Salon d'art sacré (R. Vrinat)..... 124
Romans (M. Chavardès) 127
Théâtre (H. Gouhier) 130
Cinéma (J.-L. Tallenay) 137

DOCUMENT

L'Assemblée d'Evanston (M.-J. Le Guillou) 141

La Vie Intellectuelle

VINGT-CINQUIÈME ANNÉE. — NOVEMBRE 1954

Le Pape et la police

La police, qui est de tous les temps et qui suit tout État comme l'ombre suit le corps, a pris dans notre monde moderne une place grandissante et elle devient de plus en plus un signe de contradiction malaisément déchiffrable, car on ne peut jamais ni la blâmer ni l'approuver, sans perplexité ni réticence.

La police est une technique de défense de la société contre le crime. Rassurer les honnêtes gens, assurer la conservation de la société, ce sont là des fins nobles qui permettraient de parler d'une bonté intrinsèque de la police, et le Souverain Pontife, toujours soucieux de s'élever à partir du bon sens humain vers le plus profond enseignement chrétien, n'a pas manqué de rappeler ces bienfaits majeurs de la police dans l'allocution[1] *qu'il a adressée aux membres d'un congrès interna-*

1. Résumé de l'Agence France Presse publié dans *La Croix* du 17 octobre 1954.

tional de police criminelle qui se tenait récemment à Rome, tenant à dire d'abord combien la police est en accord avec la plus haute morale, et donc avec le divin « gardien des valeurs supra-terrestres », elle qui a pour fin « le bien de la communauté humaine ». Et, en effet, dans la pureté de sa définition, la police ne supporte pas de contestation spirituelle et morale. Un policier respectueux de la dignité humaine n'est pas plus métaphysiquement impossible qu'un artiste chaste ou un homme d'État honnête homme.

Cependant, si elle est une nécessité morale et sociale, au point qu'il n'est pas de révolution, même faite au nom des droits de l'homme ou des droits du peuple, qui n'ait abouti à un renforcement de l'appareil policier, la police introduit concrètement, dans l'existence sociale, une morale de guerre qui ne coïncide que très partiellement avec la spiritualité évangélique, car la guerre au criminel aussi est une guerre, et il n'est pas de guerre, serait-elle par impossible une sainte croisade, qui puisse traiter complètement l'adversaire en homme. L'indicateur, cet espion de police, n'est pas d'une autre nature que l'espion indispensable au service de renseignement des armées en campagne. Sans doute, dans la conscience commune, qui se trompe bien rarement, le soldat a plus de prestige et de noblesse que le policier, sans doute parce que la guerre garde, dans la mémoire des hommes, quelque chose du duel où l'adversaire est un partenaire que l'on peut estimer, tandis que l'adversaire du policier étant malgré tous les Habeas Corpus *du monde présumé criminel, il apparaît toujours comme foncièrement méprisable. Le chasseur ne peut avoir du respect pour le gibier; et il est difficile de mépriser habituellement le partenaire sans perdre quelque chose soi-même*

en dignité et en valeur. La guerre moderne, en devenant totalitaire, en avilissant systématiquement l'adversaire, tend à rendre indiscernables les métiers de policier et de soldat, ce qui est un attentat contre le vieil honneur des armes et montre bien l'envahissement croissant, dans notre monde, de la mentalité et des techniques policières.

Si impeccable que soit la police dans son essence, il y a dans son existence concrète un germe de corruption qui se développe visiblement dans l'État moderne depuis que les moyens d'investigation et de répression ont atteint une perfection redoutable. Aussi le Souverain Pontife faisait-il porter le poids principal de son allocution sur l'affreux danger moral et humain de certaines méthodes policières qui, ne traitant plus en homme le criminel vrai ou supposé, mettent, comme aurait dit Péguy, notre justice en état de péché mortel. Le mal, et il faut exprimer en termes barbares une chose barbare, est dans une objectivation de l'homme peu séparable, en fait, de l'exercice humain de la justice, qui a besoin, pour décider, de savoir le caché et l'invisible, et qui, pour ne pas se tromper, voudrait que le dedans des consciences soit exposé sans équivoque au dehors, ce qui est usurper en quelque manière, et non sans risques graves, sur les droits de Dieu. Il faut donc que la justice humaine, toujours inquisitoriale et policière, soit mise en garde contre le vertige de sa propre démesure, et tel est le sens de la belle et vigoureuse intervention du Souverain Pontife qui, en condamnant la torture, renoue une des plus anciennes traditions de la papauté.

« Notre temps ne court-il pas le risque, a dit Pie XII, de voir s'élever un jour contre lui le reproche d'avoir,

sans frein ni scrupule, poursuivi, dans l'interrogatoire, des fins utilitaires ? »

Dans le souci d'efficacité, dans la logique même de l'interrogatoire, on rencontre assez vite la torture qui n'est qu'un interrogatoire un peu plus vivement mené. Dans la vieille langue, le mot de question désigne aussi bien le commencement que la fin d'une même épreuve. Et la torture, lorsqu'elle devient scientifique et qu'elle use avec art d'un composé de sollicitation morale, de pression psychologique et de passion corporelle, n'est qu'un interrogatoire réussi — un pourcentage faible de ratés étant prévisible et confirmant statistiquement l'excellence du procédé.

Une police n'est donc humaine que lorsqu'elle ne va pas au bout de sa vraie nature, car l'absolu de sa vocation pourrait alors se confondre avec l'absolu de la dégradation d'elle-même et, comme elle dit, de ses clients. L'honnête homme, le chrétien, éclairés, s'il en était besoin, par l'avertissement vigoureux et l'appel angoissé du Souverain Pontife, comprendront leurs responsabilités et la gravité extrême du problème, car c'est en notre nom et pour assurer notre salut temporel que tant d'interrogatoires se changent en torture. Qu'on songe, par exemple, à la manière dont la police travaille à maintenir, en Afrique du Nord, la présence française. Si bien que le policier inhumain c'est, au total, chacun de nous. Mais l'honnête homme et le chrétien doivent aussi comprendre que toute police existentiellement considérée a toujours quelque chose de douteux, et que, de même que la justice n'est souverainement juste que si elle est non pas accomplie mais contredite par la charité, de la même manière la police ne peut être sauvée que si elle est un peu moins policière car la fin et les

moyens sont moins séparables que ne le pensent les théoriciens. La police n'est pas un pur instrument, moralement neutre, car elle est de ces moyens qui préjugent déjà des fins humaines. Et cette sorte d'investigation totale de l'homme, qui est le propos de la police, tourne vite, selon un vertige qui n'est pas illogique, en profanation de ce qu'il y a de sacré dans l'homme. Seule serait alors avouable une police assez humaine pour douter d'elle-même et ne pas être tout à fait et jusqu'au bout une police.

Les policiers si bien sermonnés l'autre jour par le Saint Père, auront compris la leçon s'ils ont quitté l'audience un peu moins policiers et un peu plus hommes.

V. I.

SPIRITUALITÉ DE LA SCIENCE ET SPIRITUALITÉ DE LA FOI

II[1]

II. — La spiritualité de la foi

Celui qui croit, ne saurait donner toute son âme à une spiritualité de la science, si haute qu'on la veuille bien reconnaître. Il ne saurait même se contenter d'une sorte de partage matériel, confinant à un certain domaine sa foi et la spiritualité qu'elle enseigne, pour laisser la science et sa spiritualité propre posséder entièrement le reste. La foi religieuse, chez un chrétien véritable, doit être le principe d'une unité de l'esprit qui enveloppe tout, même l'expansion de la science, même l'épanouissement d'une réflexion philosophique. Toute autre position de principe serait une intolérable diminution de la foi et de son rôle à l'égard de l'homme.

Nous voilà donc obligés de considérer maintenant cette foi chrétienne, et la façon dont elle nous enseigne à vivre de l'esprit. Nous ne pensons point tout dire de sa merveilleuse richesse, mais simplement préciser ce qu'elle semble avoir de plus caractéristique, lorsqu'on

1. Voir *La Vie Intellectuelle* d'octobre, p. 23.

la compare à la pensée scientifique et à la spiritualité qui l'anime. Le meilleur de la substance de la foi restera donc vraisemblablement hors de cette étude : vie sanctifiée par la grâce, épanouissement théologique de la pensée, union mystique avec Dieu. L'âme croyante suppléera d'elle-même tout ceci, dont l'exposé n'est point nécessaire au présent problème. On espère cependant que quelque chose s'en laissera deviner dans ce que l'on va dire maintenant.

Pour le dire, le mieux est de suivre un certain parallèle avec l'exposé fait à propos de la spiritualité de la science, présentant d'abord les motivations essentielles de l'attitude de foi, puis les règles principales dont l'observance permet à l'homme d'épanouir cette attitude. La comparaison des structures à laquelle nous visons se fera alors d'elle-même.

1. *La motivation de l'attitude de foi*

A travers un certain parallélisme des structures, il faut reconnaître, dès le départ, la différence profonde qu'il y a entre l'équilibre spirituel de la vie de la foi et celui de la pensée scientifique. La science humaine est recherche de la connaissance au moins autant que possession de la vérité, et la possession de l'acquis y est toujours dépendante de l'effort de la recherche. Par contre, la foi, nous le savons bien, est une attitude d'adhésion à la vérité beaucoup plus que de simple recherche. La recherche religieuse n'est certes pas bannie de l'âme croyante. Mais l'acquis de la foi ne saurait en dépendre, c'en est au contraire la base sûre et la règle indispensable. D'autre part la science se présente comme recherche humaine, ayant lieu par le fait

d'une initiative humaine et mettant en œuvre une ressource humaine de la connaissance. La foi, par contre, s'affirme comme d'ordre surnaturel : elle n'est dans l'esprit humain que grâce à l'initiative de Dieu s'adressant à l'homme et moyennant cette ressource surhumaine de connaissance qu'est la Révélation. Enfin, la science vise à prendre possession, dans la raison, de tout ce qui se propose positivement à l'expérience humaine. La foi, par contre, offre à l'intelligence une ouverture sur l'univers des réalités divines, prises précisément dans leur mystère transcendant à toute manifestation expérimentale.

Les conditions d'implantation de la foi et de la science dans l'âme humaine sont, elles aussi, bien différentes. Initiative d'une pensée adulte, l'initiative scientifique laisse obligatoirement derrière elle un stade humain de premier éveil à la connaissance, un stade de pensée encore naïve et dont les façons de se développer empêchent qu'on la considère comme scientifique. C'est donc nécessairement la réflexion génératrice de rationalité qui implante la science dans l'esprit humain. Or rien de ceci ne paraît avec la foi religieuse. La foi religieuse est à même de se faire actuelle dès le moment des éveils spontanés de l'âme humaine. Elle peut être magnifiquement en acte dans une conscience encore étrangère à tout l'ordre rationnel et scientifique. Son enracinement dans l'esprit est donc de droit un fait préalable à la science, et ce n'est point à la réflexion génératrice de rationalité que d'en faire l'implantation dans l'âme. La théologie de la foi ne parle ici que d'une motion de la grâce divine, sans laquelle il ne saurait être de foi surnaturelle, motion dans laquelle se laisse absorber pour ainsi dire toute la réponse d'adhésion qui doit venir de l'âme croyante. La raison humaine, à coup sûr, n'est

point violée par cette motion dont elle doit éprouver normalement le caractère raisonnable, c'est-à-dire harmonieux à sa condition propre de raison humaine. Mais ce n'est point d'elle que la motion vient. Aussi bien lorsque la science peut commencer chez l'homme, la foi religieuse est déjà là, normalement bien en acte dans son esprit. On sait que ce fait est précisément l'occasion d'une des plus graves méprises possibles de la part de la réflexion génératrice de rationalité à l'égard de la foi religieuse. Cette méprise consiste à ne voir dans la foi qu'une simple détermination irrationnelle et préscientifique de l'esprit humain, détermination destinée alors à être dépassée par le savoir dont l'homme prend alors l'initiative, son univers étant liquidé au profit de ce savoir.

Par ailleurs, beaucoup plus profondément même que ne le fait l'acte de la science, la vie de la foi suscite parmi les hommes une communauté spirituelle, l'Église. L'individu croyant est donc mis par sa foi même en rapport avec cette communauté. Mais ce rapport n'est pas le même que celui du scientifique avec sa communauté, du moins lorsqu'il s'agit de la façon catholique de croire. La communauté scientifique naît en effet de la simple coopération des hommes de science se consacrant en commun à la promotion de la recherche et à la communication de ses acquis. Elle n'a pas d'antériorité sur cette coopération. L'Église, elle, se trouve tenir de sa fondation par le Christ, une antériorité essentielle sur chacune des adhésions croyantes individuelles. D'où une autorité qu'elle a à l'égard de la proposition de la foi que la communauté scientifique ne peut pas avoir de façon semblable à l'égard de la science. La science définira d'elle-même et progressivement ses contenus à mesure que la recherche ira de l'avant et la commu-

nauté scientifique n'a ici d'autorité que pour authentifier, non pour définir. Il appartient au contraire à l'Église elle-même de définir, à l'usage de chaque fidèle, le contenu de la foi dont elle a la garde, non point comme un produit de la coopération religieuse des fidèles, mais bien comme un capital spirituel qu'elle tient de Dieu. De sorte que l'adhésion croyante suppose une soumission de l'esprit à l'autorité de l'Église dont on ne trouve pas l'analogue dans le rapport de l'esprit scientifique individuel à la communauté spirituelle qui lui est propre. On sait que ce fait est également souvent la source d'incompréhension entre l'homme de science et le croyant, ce dernier se voyant reprocher le dogmatisme de sa foi et la façon dont l'Église revendique l'autorité en cette matière.

Enfin, le croyant ne saurait vivre replié sur lui-même et sur l'univers propre de sa foi. L'Église est elle-même dans un monde humain, et de ce fait l'esprit du croyant est appelé à un certain équilibre dans son rapport à tout l'humain. On sait l'immense ensemble de problèmes qui surgissent en conséquence. Un seul nous retiendra présentement : ce monde humain est précisément un monde dans lequel paraît, s'épanouit et progresse l'initiative de la pensée scientifique. Peut-être même, sous sa forme moderne tout au moins, cette initiative est-elle en quelque mesure une répercussion humaine du fait de la foi. Mais c'est une répercussion qui n'est point allée sans ouvrir, pour la vie de la foi, de nouveaux, et parfois épineux problèmes. Préciser, face à pareil fait humain, ce que doit être l'attitude spirituelle de la foi, ce serait précisément répondre aux questions dans lesquelles nous sommes entrés en commençant. On le voit, tout ce à quoi l'on s'efforce présentement d'en venir ne saurait, pour un croyant, avoir d'autre principe que cette spi-

ritualité même de la foi dont on travaille à caractériser quelques traits.

2. *Les règles essentielles de l'attitude croyante*

1. On peut trouver tout d'abord un parallèle profond et vrai entre l'attitude générale qu'imposent à l'esprit les tâches de la pensée scientifique et les aspirations de la vie de foi. La conscience scientifique impose à l'esprit une attitude d'accueil. La foi religieuse se présente elle aussi comme un accueil. La science suppose une mentalité ouverte. Il en va exactement de même pour la foi dans son ordre. A cet égard, les vertus de l'esprit se correspondent pleinement et bien souvent les scientifiques chrétiens ont su le dire magnifiquement. Le savant est tourné vers la création et sa richesse manifeste à l'expérience, tout comme l'âme religieuse est tournée vers Dieu et sa réalité mystérieuse. De part et d'autre c'est la même attente, la même disponibilité et finalement le même émerveillement réfléchi à l'égard de l'épanouissement humain rendu possible. Ce n'est qu'ensuite que les diversités de l'attitude spirituelle se feront sentir.

Il faut s'ouvrir de part et d'autre. Mais ce qui est proposé à la foi l'est dans un enseignement, non dans l'évidence d'une expérience. Le rattachement religieux et surnaturel de la pensée aux choses divines ne se fait que parce que Dieu se révèle à l'homme et se révèle dans une Parole adressée à l'homme. La ressource de la foi n'est donc autre que cette parole qui intéresse d'abord l'oreille — *fides ex auditu* —, qui est en acte d'une signification et qui s'adresse au cœur pour le tout de la vie. Tandis que la ressource de la science, c'est

l'expérience humaine, une expérience qui intéresse d'abord l'œil — *quod videtur jam non creditur* — une expérience volontairement dépouillée de toute la charge des significations préjugées pour n'être plus que pure donnée objective et élément d'information, une expérience enfin dont le contenu se destine à la tête soucieuse de théorie. Mais alors, au lieu de laisser l'esprit à la plénitude de son autonomie face à ce qui lui est proposé, l'attitude de la foi, qui s'exprime dans l'adhésion à cette vérité révélée et ainsi révélée, exige une obéissance de l'esprit à ce que Dieu lui propose. Sans doute l'acte humain de la science donne-t-il lieu, lui aussi, à une certaine soumission de l'esprit : la soumission à l'expérience. Seulement l'expérience est encore quelque chose de naturel à l'esprit, de telle sorte qu'en se soumettant à son autorité la pensée scientifique n'a point le sentiment de renoncer à son autonomie. La révélation divine par contre abouche l'esprit humain à une autorité qui le transcende absolument et le fait dans un acte qu'on ne peut plus dire naturel à cet esprit. Dieu entre comme il l'entend dans la perspective humaine et c'est Lui, non point l'esprit humain, qui commande de façon suprême l'acte de la foi.

L'obéissance de l'esprit est donc nécessaire et forme le trait le plus caractéristique de la spiritualité de la foi. Mais en même temps il faut rappeler tout d'abord que l'adhésion de la foi concerne l'enseignement divin, le seul que l'homme ait à reconnaître comme transcendant les choses humaines. La foi religieuse, en conséquence, ne demande point une adhésion à un enseignement humain. De telle sorte qu'au moment où la foi religieuse réclame un acte réfléchi d'adhésion de la part du croyant, la discrimination doit se faire entre les croyances simplement humaines et l'objet véritable de la foi. Il faut

alors prendre le Credo religieux comme l'instrument de cette discrimination, comme le moyen de ne pas croire à l'opinion humaine : utilité spirituelle du dogme nettement défini, sur laquelle il est important d'insister.

Il faut rappeler encore que l'adhésion de foi est une soumission de l'esprit à Dieu, et que l'obéissance ainsi demandée à l'esprit le plus réfléchi aussi bien qu'à l'homme le plus simple ne peut en effet être légitimement donnée qu'à Dieu seul et au moment où il intervient en personne dans l'existence humaine. Dieu seul peut demander à l'esprit de se faire petit enfant pour entrer dans le Royaume des cieux. Aussi bien, remarquons-le, tant par son objet que par Celui à qui elle se donne, cette obéissance est libératrice de tout le reste de l'homme et d'autant plus qu'elle parvient davantage à la conscience de sa nature et de ses motifs véritables. Dans son principe et si entier qu'en soit l'acte, elle n'entame rien de ce qui sera la loi de la réflexion créatrice de rationalité humaine, au niveau scientifique comme au niveau philosophique. C'est cette libération de l'humain et ce respect de l'autonomie rationnelle légitime que précisément les grands théologiens médiévaux ont admirablement compris dans le cas du savoir philosophique. La tâche présente est de tirer parti des grands principes qu'ils ont posés à ce propos pour en comprendre leur proportionnelle application dans le cas de la pensée plus spécifiquement scientifique, au sens moderne du terme. Dans le fond c'est le même mouvement de la pensée théologique qu'il y a lieu de continuer.

Au service de cette obéissance à la Parole divine, la foi, tout comme la science au service de sa conquête autonome de vérité, va mobiliser un certain nombre de vouloirs fondamentaux qui marqueront profondément dans l'esprit. Vouloir de fidélité tout d'abord sous toutes

ses formes. Souci tout d'abord de faire sien avec exactitude ce qui vient de Dieu, souci de maintenir sans diminution la teneur de l'enseignement, souci de la transmettre sans dégradation. L'âme croyante doit être une manière d'enregistrement vivant de la Parole de Dieu, retrouvant de façon vivante et spirituelle cette qualité qui fait le prix des enregistrements bien faits. Mais, en outre, souci de mise en œuvre dans tout l'ensemble de la vie religieuse. La fidélité du croyant l'oblige à être conséquent avec sa foi dans toute sa vie. Le serviteur qui plie son talent dans un torchon et s'en va le fourrer dans un trou pour n'en rien faire jusqu'au retour du maître est un mauvais serviteur qui se verra retirer ce dépôt sans fruit. Le bon serviteur est celui qui fait travailler la Parole de Dieu à la transformation de tout son être et de toutes choses : là est l'économie vraie de la fidélité. Pour finir, volonté de conquête apostolique, sous toutes ses formes et avec tous ses objectifs : hommes, richesses d'humanité, institutions mêmes. Il est à peine besoin d'insister et l'on se contentera ici de ces notations très schématiques.

2. Quelque chose doit être dit maintenant de la spiritualité qui préside aux rapports du croyant et de l'Église. L'idéal du scientifique est celui d'une coopération intellectuelle se réalisant avant tout dans une communication loyale des acquis et un effort d'universalisation de la connaissance. Le croyant, lui aussi, doit coopérer à l'Église et sous des modes bien plus variés encore que ceux qu'on pourrait voir analogues aux modes de la coopération scientifique. Mais, comme on l'a fait entrevoir tout à l'heure, avant qu'il soit question de coopération, le croyant a à recevoir de l'Église ce qui ne lui vient que par elle : la proposition définie de la Parole de

Dieu tout aussi bien que l'ensemble des institutions du salut. L'Église possède une autorité dogmatique que la communauté scientifique ne saurait avoir. Ceci commande l'apparition, dans la spiritualité de la foi, non seulement d'une attitude d'obéissance à Dieu, mais encore d'un rapport de soumission à l'Église et à son pouvoir de définir et d'enseigner la vérité dont Dieu même lui a commis la garde.

Cette soumission à l'Église, que le croyant doit vouloir franche et entière, n'est parfois pas très bien distinguée de l'obéissance de la foi en Dieu. Concrètement, pour qui ne se pose pas trop de questions, cela n'a pas de bien grands inconvénients. En se soumettant à l'autorité de l'Église, le croyant va spontanément aux raisons vraies de cette soumission et son obéissance spirituelle passe tout naturellement à travers ces gestes de soumission pour aller jusqu'à Dieu. Devant la réflexion il vaut peut-être mieux préciser. L'Église n'est pas, à l'égard de l'individu appelé à la foi, le substitut de la divinité et moins encore une sorte d'écran mis entre l'esprit et Dieu. Mais de même que Dieu charge la création d'enseigner le savant dans et par l'expérience, de même en quelque sorte se charge-t-il lui-même d'enseigner le croyant dans et par l'Église. Sa Parole est à la fois ce que les Prophètes et les Apôtres ont entendu, le consignant dans les Écritures, et cette Tradition non écrite dont l'Église porte en elle le dépôt. Sans qu'elle ajoute rien d'elle-même à ce qui lui a été ainsi confié, l'Église se trouve être au cours des siècles comme le témoin expérimental de tout le contenu de ce dépôt.

De telle sorte que l'intelligence croyante est conduite à lui reconnaître, en matière de vérité religieuse, un absolu d'autorité quelque peu analogue à celui que l'homme de science reconnaît aux phénomènes expéri-

mentaux. Tout ce qui est posé hors du contrôle par le magistère de l'Église, ressemble pour le croyant à ce qui serait posé hors du contrôle expérimental pour le savant. De telle sorte que, pour entière et sans arrière-pensée qu'elle soit, la soumission réfléchie du croyant à l'Église n'est peut-être point pour autant dépouillée d'une certaine autonomie de la pensée qui se soumet, n'équivaut point en tout à cet absolu d'obéissance qui ne va qu'à Dieu même, et par lequel l'esprit s'en remet pleinement à Lui. L'Église demeure ainsi à l'égard de la Foi à ce rang de « ministre de l'objet » que lui assigne la Théologie. Un esprit éveillé à la conscience scientifique a souvent besoin de se voir préciser ce point, sur lequel il rencontre le plus vif de la difficulté qu'il y a à accepter une règle autoritaire de la foi religieuse.

3. Il reste, pour finir, le problème qui surgit pour le croyant au moment où il se trouve en face de l'effort adulte de la pensée humaine et en particulier de celui qui se donne carrière dans la science. De quelles vertus la foi a-t-elle besoin lorsque les circonstances l'appellent à s'épanouir chez un individu ou dans un milieu qui, sur le plan humain, sont caractérisés par cette maturation de la rationalité ?

Chose curieuse, il semble qu'on puisse évoquer une certaine analogie entre ce problème posé à l'attitude croyante et celui que ses propres retentissements humains posent à l'attitude scientifique. La foi, on l'a rappelé tout à l'heure, ne demande point pour s'implanter dans l'âme humaine une préalable maturité rationnelle de la conscience. Elle est apte à commencer, humblement, avec les humbles commencements de l'esprit chez l'homme. Même, il faut sans doute que l'âme croyante

sache maintenir en elle une sorte de permanence des attitudes primordiales, modestes mais pourtant seules adéquates, du cœur enfantin : « Si vous ne *vous faites* comme de petits enfants, vous n'entrerez point dans le Royaume des cieux. » De toute manière beaucoup sont destinés à s'épanouir dans la foi sans atteindre à cet âge majeur de la raison dont notre humanité a voulu si fortement promouvoir l'idéal et dont l'esprit scientifique en possession de soi est l'une des personnifications modernes les plus apparentes. Tout ceci est vrai; mais en même temps il faut reconnaître qu'une certaine montée de la conscience humaine et sans doute même le nœud plus serré que notre Occident en connaît depuis quelques siècles, sont eux-mêmes des manières de contrecoups naturels de l'épanouissement de la foi.

A dimension de grandes collectivités humaines et à longue échéance, il faut voir en effet dans la visée religieuse des âmes, probablement la plus puissante des provocations à la conscience humaine jusque sur le plan naturel. L'entrée en scène de la foi dans le monde humain joue, au sein du vaste ensemble des épanouissements spontanés de l'esprit, le double rôle auquel le Christ lui-même fait allusion dans l'Évangile lorsqu'il parle du feu et du glaive. La foi allume le besoin humain de se reconnaître soi-même dans ce que l'on est le plus foncièrement. La foi tranche dans l'homme maintes adhérences de l'âme qui entretiennent en lui la passivité et l'inconscience. Mais en même temps, alors qu'elle mobilise à son service tout un premier ensemble de disponibilités humaines, on dirait qu'à les tirer du côté où elle tend, elle met à découvert des couches plus profondes de la faculté naturelle, éclairant alors l'esprit sur sa propre ressource. Et parallèlement elle redouble l'acuité de la distinction consciente entre la transcen-

dance surnaturelle de l'univers auquel elle tend et la position naturelle de l'univers où il faut que la raison s'installe. Il s'ensuit que la foi paraît intervenir à travers l'histoire humaine de l'esprit, comme si la montée de la conscience, l'affermissement de la raison, l'expansion de la science étaient pour elle des retentissements humains proportionnels à ceux que sont, pour la science même, la montée de la civilisation matérielle, l'affermissement de la technique, l'expansion des activités et des communications.

Qui sait dès lors si, par analogie avec ce que le cas de la science fait voir, il n'est pas possible de discerner quelque chose de ces vertus de l'âme croyante dont la foi a besoin en présence des maturations humaines de la raison. Tout d'abord vertu d'un certain désintéressement, analogue à celui de la conscience scientifique face aux profits et bénéfices matériels qui peuvent être recueillis de la mise en œuvre des sciences. La science scientifique, a-t-on dit, veut et espère le sillage humain, qu'elle pense de soi, bienfaisant de toute la connaissance véridique qu'elle s'efforce pour son compte de conquérir. Mais elle ne veut point en faire sa chose et a la sagesse de reconnaître, en ce système de retentissements, l'intervention d'un principe d'initiative humaine qu'elle ne pourrait que violenter sans compétence à prétendre le régenter. Il semble bien que, de son côté, la conscience croyante, qui certes veut et espère elle aussi la progression de la raison dans l'homme, n'ait qualité que pour éveiller cette progression et non point pour la faire sienne ou pour la régenter une fois qu'elle se noue. Le désintéressement devrait être sa loi, au sens où l'on parle de désintéressement de la conscience scientifique devant le profit humain de la science. Dans la conscience qu'elle prend

d'elle-même la foi doit se savoir et d'essence plus haute et de condition mal compétente en matière simplement humaine. Il lui faut discerner le piège qu'il y aurait pour elle à vouloir se charger de l'entreprise rationnelle (qu'elle a cependant concouru à faire possible), semblable au piège qu'il y aurait pour la science à vouloir se charger elle-même de l'entreprise industrielle.

Cependant, pas plus que proportionnellement pour la conscience scientifique, ce foncier désintéressement ne saurait suffire à lui seul. Le scientifique laisse les hommes responsables de tirer parti de ses trouvailles. Et tant que le parti tiré semble être tout de bienfait humain il se garde de s'en préoccuper beaucoup. Pourtant, à mesure que des ombres paraissent, grandissent et s'épaississent dans le système des retentissements humains consécutifs à ces trouvailles, on le voit se faire de plus en plus attentif à ces maux et tâcher de représenter, pour une humanité mal raisonnable en son entreprise, ce supplément de conscience spirituelle sans lequel l'homme ne saurait retrouver l'équilibre de son entreprise et risque d'en voir les effets le détruire au lieu de le servir. Désintéressement ne veut pas dire inattention : la communauté des hommes de science doit être et se veut de plus en plus bien informée de ce qui se passe au sein du monde humain en conséquence de ce qu'elle y introduit. Désintéressement ne veut pas dire manque de cœur : la conscience scientifique doit et désormais souhaite faire tout ce qui lui est possible pour aider l'homme à équilibrer une entreprise, non point en en reprenant la charge, mais en en intensifiant les références spirituelles et en en élargissant les conditions d'heureux aboutissement.

Tout ceci n'est-il pas aussi de quelque leçon pour l'âme croyante face à la montée humaine de la conscience

et de la raison? Désintéressement ne saurait être inattention, et peut-être le premier effort devrait-il être de bien s'informer, honnêtement, par le dedans, de tout cet univers de la raison que constitue désormais le système des sciences et tout ce qui l'accompagne naturellement dans l'esprit. Lorsqu'elle rencontre le problème des accroissements rationnels de l'homme, la foi risque trop souvent, aujourd'hui encore, d'en arbitrer sur des vues superficielles et tout extérieures, qui trahissent au fond la médiocrité, la vulgarité et la paresse de son attention. Des croyants vraiment attentifs aux maturations modernes de la raison : voilà peut-être ce qu'il serait le plus expédient de posséder aujourd'hui parmi nous. Désintéressement ne saurait non plus être manque de cœur : lorsque nous sentons l'homme mis en difficulté spirituelle par ces montées de conscience et de raison, notre foi n'aurait-elle donc rien d'autre à lui proposer que le choix entre la démission de son effort ou l'abandon à son sort malheureux? Ces difficultés aujourd'hui ne sont point chimère. Elles ont commencé dès le temps où une tension presque insoutenable s'est créée entre l'univers de notre foi et celui d'une raison ne sachant plus comment être pleinement elle-même sans acculer l'homme à renier cette foi. L'affaiblissement présent de cette tension n'est point encore suffisante solution. Mais cette solution peut-elle être trouvée sans la générosité de la foi? Le thème pourrait être largement développé. Il suffit pour l'instant qu'il soit esquissé, pour suggérer à tout le moins quelques-unes des attitudes souhaitables de la foi lorsqu'il lui faut affronter les montées humaines de la conscience et de la raison, celles en particulier que personnifie l'esprit scientifique.

III. — L'homme de science et le croyant

Revenons alors à notre point de départ et imaginons à nouveau ce croyant qui possède avant toute chose le souci de sa foi, mais qui se trouve être aussi homme de science, et avec une profonde estime de ce que sa pratique scientifique lui donne d'être sur le plan de l'esprit. Comment cet homme pourra-t-il vivre tout ensemble, et d'une manière réellement unifiée, harmonieuse, de la spiritualité de sa foi et de celle que lui inspire la science à laquelle il se dévoue humainement? Dans quelle mesure les analyses qui ont été faites ci-dessus pourront-elles l'aider?

La toute première condition de l'harmonie ainsi cherchée semble bien être une certaine ampleur de l'esprit. L'univers humain des sciences est lui-même fort vaste, tellement que chacun doit y choisir ses propres spécialités. Mais il n'est point cependant assez étendu pour pouvoir inscrire en lui tout le potentiel spirituel de la spontanéité humaine : ni l'art, ni la réflexion philosophique, ni les préoccupations morales, pour ne prendre que des exemples, ne peuvent inscrire leurs visées propres dans la stricte perspective scientifique. On peut trouver des liens entre tout ceci et la science. Mais il est vain de prétendre tout faire coïncider. Ainsi le savant qui voudrait réduire à l'attitude scientifique non seulement les sphères du sentiment esthétique ou de la volonté morale, mais même celle de la pensée philosophique, pècherait-il par méconnaissance profonde de ce qu'est le champ des activités humaines et de ce qu'y est la fonction propre de la science. Ceci saute presque aux yeux lorsqu'on évoque les intérêts concrets de ces différentes visées, et l'homme de science, à l'ordinaire du

moins, se garde de vouloir faire alliance des matières que le bon sens montre lui être étrangères. Mais bien souvent ceci se fait moins clair lorsque, des objets, on remonte aux attitudes de l'esprit. Le savant reste souvent tenté de faire de la science propre une sorte de règle systématique. Et cependant, quoique inspiratrice authentique de la spiritualité humaine, la science n'est pas pour autant fondée à manigancer de ce chef un totalitarisme spirituel. La véritable ampleur de l'esprit est celle qui triomphe de l'étroitesse de tels comportements.

On vient de mentionner des visées naturelles de l'esprit autres que celle de la science. La foi religieuse met en acte, elle aussi, une visée de l'esprit humain, mais plus haute encore, relevée surnaturellement jusqu'à rencontrer le mystère intime de Dieu. Plus que nul autre son univers est irréductible à celui de la science, et plus que nulle autre la participation à cet univers exige l'ampleur de l'esprit chez l'homme éveillé à la raison et à la science. Du reste, à l'égard de celui pour qui les valeurs de la raison humaine comptent fortement, la participation à cet univers de la foi est un bienfait qui, même humainement, n'est point négligeable : car elle seule force l'esprit à la suprême ampleur dont il soit capable, et brise ces étroitesses particulières dans lesquelles l'activité spirituelle est sans cesse menacée de se figer.

On objectera sans doute à l'univers spirituel de la foi qu'il peut, lui aussi, se faire, humainement du moins, d'une terrible étroitesse, sans avoir rien à envier en son genre aux scientismes les plus étroits. Il faut accepter la pointe de cette objection : tout comme la science lorsqu'elle se veut seule et se retranche de toute autre aspiration, la foi, lorsqu'elle se fait seule et se coupe délibérément des expansions humaines, risque d'aboutir

à un univers tristement étroit, et en son cas diamétralement contraire à l'intention de divine liberté que la foi est faite pour apporter à l'homme. De telle sorte que peut-être, en effet, la foi et sa spiritualité, la science et la science propre, ont besoin l'une de l'autre pour s'enseigner mutuellement l'ampleur complète de l'esprit, la grandeur de ses dimensions créées tout autant que l'infini de ses dimensions divines.

Ce serait trop peu cependant que de faire de cette ampleur que l'homme convaincu tout ensemble de sa foi et de sa pensée scientifique, ne peut manquer de chercher, une ampleur de simple confusion, ou à l'encontre de brutal cloisonnement des domaines. Vouloir tout mêler, chercher à infuser à la science une mystique de croyant, transposer à l'usage de la foi les exigences de la science, c'est risquer de tout compromettre. Mais à l'encontre, si bien mettre les choses à part les unes des autres qu'elles n'ont plus de contact et tellement qu'en passant des unes aux autres la vie de l'esprit ne soit guère qu'une suite d'oublis successifs, ce n'est pas non plus une solution. Des étroitesses juxtaposées ne font pas de véritable ampleur. Il faut donc chercher autre chose.

La solution semble bien être tout d'abord dans le sens de la hiérarchie des domaines. De la foi à la science il y a en effet diversité des visées, des objets, des conditions d'accès. Mystère de Dieu d'une part, donnée de la création d'autre part. Les genres, tels qu'ils se proposent à l'esprit dans la condition humaine ne sauraient être brouillés. Mais pourtant choses de la science et choses de la foi ne laissent pas que de pouvoir être présentes intérieurement les unes aux autres, un peu comme le sont un texte et son sens, un organisme et son âme, c'est-à-dire en se compénétrant sans que les

solidités des uns limitent les énergies des autres, sans que le fait transcendant de ces dernières changent les conditions propres de constitution des premières. Toute image est sans doute déficiente : les rapports entre le texte et le sens, entre l'organisme et l'âme ne sont que la suggestion de la façon dont, à l'intérieur même de l'esprit, l'univers de la foi et celui de la science peuvent être présents l'un à l'autre par tout ce qu'ils sont sans pour autant devoir ni l'un ni l'autre renoncer à ce qu'ils sont.

Une telle présence mutuelle, le commerce qui s'ensuit, ont normalement pour effet, et c'est probablement la seconde partie de la solution, un renforcement mutuel des deux économies de la vie de l'esprit, la foi travaillant d'une certaine façon à la consistance de l'attitude scientifique, et celle-ci réciproquement obligeant la foi à obéir plus intensément à sa loi propre d'activité surnaturelle. Il ne s'agit plus du tout là du processus malheureusement trop fréquent en ce domaine, de concentration sur soi de deux forces qui s'opposent et se résistent. Il s'agit ici de tout le contraire, de ce moment où, pour le bien propre de tout l'esprit, bien auquel elle ne manquera point d'avoir part, c'est la foi qui tend à vouloir la science plus fortement établie dans sa position propre, plus librement scientifique et maîtresse de son domaine avec plus d'autonomie. Il s'agit de ce moment où, réciproquement, c'est la conscience scientifique elle-même qui est reconnaissante à la foi d'occuper positivement cet indéfini de l'esprit qu'elle éprouve transcendant à ses ressources, demandant simplement à cette foi d'être toujours plus purement ce qu'elle entend être. Ainsi la spiritualité de la science se trouvera-t-elle confirmée en son domaine, tout comme sans doute celle de la foi dans le sien. L'art de l'esprit c'est de trouver

les modalités justes de cette possible complémentarité.

Les diversités si profondes de l'économie spirituelle de la science et de la foi que l'analyse a été forcée de relever jusque sur les points où l'on pouvait apercevoir un certain parallélisme des conditions humaines, loin d'apparaître un obstacle à l'harmonie véritable, en sont alors au contraire le plus sûr facteur. Elles se correspondent à certains égards comme les vis-à-vis d'une articulation qu'il serait déraisonnable soit de vouloir faire semblables l'un à l'autre, soit, faute de réduction possible, de disloquer dans un choix qui aboutirait à l'élimination de l'un des deux. Le croyant qui veut être en même temps homme de science doit poursuivre en lui l'éducation de cette articulation et de son bon fonctionnement, bien souvent un peu trop rudimentaire et gauche pour donner une belle démonstration d'harmonie.

Les principes d'une telle éducation, on l'a déjà insinué plus haut, ne sont point très difficiles. Somme toute on les trouverait déjà clairement énoncés dans ce que la théologie traditionnelle de la foi et de ses rapports avec la raison humaine a déjà formulé. La méthode intellectuelle d'un saint Thomas d'Aquin peut toujours être prise avec avantage comme guide en cette matière. Est-ce à dire cependant qu'ils soient toujours aisés à appliquer dans le concret de nos situations spirituelles d'aujourd'hui? L'expérience de n'importe quel scientifique préoccupé de la foi risque de démentir l'espérance de solution s'obtenant sans effort. Peut-être cela tient-il à ce fait humain que ce dont les principes sont fort simples se trouve être aussi ce dont l'exécution est la plus difficile? L'expérience du scientifique l'avertit cependant que cette raison très générale se circonstancie de données beaucoup plus concrètes.

Il lui semble en effet qu'avec l'avènement des sciences

modernes et de tout l'état d'esprit philosophique concomitant, la raison humaine s'est trouvée progresser comme d'un degré essentiel en rationalité. L'univers de la raison a gagné en consistance et en puissance. En tant qu'elle est appelée à se différencier de l'attitude de foi pour être précisément méthode de la raison, la méthode de l'esprit s'est davantage concentrée dans sa spécificité. Ce gain, certes, s'est accompagné de nombre d'outrances, et il a fallu que la foi y refuse ce qui y tendait à la supprimer. Mais il n'y a point eu que des outrances. Quand on prend la science au sérieux, on voit bien et par le dedans ce pas en avant fait par la raison et ses divers aspects, dont une doctrine plus ancienne de la vie de l'esprit ne pouvait avoir, semble-t-il, que des pressentiments imparfaits. Il en résulte que les modèles concrets d'harmonie entre l'univers de la raison et celui de la foi que le passé propose en exécution des principes qu'il a discernés ont quelque peine à satisfaire matériellement le scientifique d'aujourd'hui. S'il ne s'agissait que de rebâtir quelque chose de semblable avec des matériaux exactement de même espèce, le scientifique n'éprouverait peut-être point trop d'embarras. Mais sa difficulté est que, face à une foi religieuse dont la tâche est de maintenir de façon permanente la même ouverture de l'esprit au mystère de Dieu, le scientifique sent qu'aujourd'hui les matériaux de raison ont changé passablement d'espèce. L'articulation est donc, au moins de ce côté, chose à redéfinir et le scientifique croyant a bien l'impression qu'il y peine encore largement.

Il lui faut donc songer aussi aux vertus spirituelles qui doivent présider à ce travail commun de la conscience scientifique et de la conscience croyante. Évoquons-les brièvement pour finir.

Dans ce croyant qui se soucie de la science et de sa spiritualité, le scientifique en vient à songer qu'il a lui-même besoin sans doute d'un peu plus de sagesse qu'il n'avait pour commencer. Il entrevoit un peu mieux la modalité humaine de l'exigence scientifique, et l'indéfinie ouverture de l'esprit qui subsiste au delà de ce que toute méthode effectivement scientifique peut jamais rassembler sous sa mouvance. La raison scientifique elle-même commence d'être en lui assez mûre pour se comprendre point si absolue qu'elle se figurait en naissant. A proportion la conscience du savant se forme à accepter sans scandale la déclaration de la foi, à condition de la voir bien se situer. Puis il commence à chercher les moyens d'une mise en ordre du tout, au lieu de rejeter par principe le surgissement incommode d'un fait spirituel contredisant à toute prétention totalitaire de la raison scientifique. La sagesse vient, désormais possible; mais elle ne doit pas être une abdication. On en dirait autant des différents aspects de la conscience scientifique dans ses rapports à l'humain. L'optimisme généreux des siècles de jeunesse de la science moderne a besoin de son tempérament, et sur ce point encore le scientifique sent le besoin d'une quête nouvelle de sagesse. Peut-être la méditation croyante des affaires humaines peut-elle l'y aider, de sorte qu'indirectement quelque chose de l'articulation cherchée pourra s'édifier grâce à cet effort.

En même temps cependant, dans ce scientifique qui se soucie de la foi et de sa primauté, le croyant lui-même en vient à songer qu'il a vraisemblablement besoin d'un peu plus de loyauté à l'égard de tout l'épanouissement scientifique de l'homme. Il reconnaît d'une façon qui s'efforce d'être plus réfléchie, plus consciente et plus adulte puisque c'est sa tâche propre, ce qu'est

l'objet de sa foi face aux sciences humaines. Il s'efforce d'être fidèle au caractère supra-rationnel de son adhésion de croyant. Mais à proportion, il sent l'effort qu'il lui reste à fournir pour accepter dans le domaine rationnel le franc-jeu de la raison scientifique et ne pas biaiser avec les progressions honnêtes de connaissance dont cette raison est l'initiatrice. Il sent aussi tout l'effort que peut encore demander aujourd'hui au meilleur de lui-même, l'idéal d'une conversation humaine toute franche, sans fanatisme et sans timidité. Ici le dialogue avec la pensée scientifique peut lui être de quelque secours dans cette conquête qu'il souhaite de faire.

Tout ceci, à coup sûr, n'est point davantage que l'esquisse encore très incomplète des conditions rendant possible une harmonie qui se cherche. Puisse du moins cette esquisse soutenir l'effort de ces chrétiens et de ces hommes de bonne volonté qui tentent de refaire en eux l'unité de deux univers, celui de la foi, celui de la science, trop souvent opposés. Puisse-t-elle surtout correspondre tant soit peu aux intentions de la Sagesse divine, dont l'acte ne fait qu'un du Verbe qui porte la création entière dans sa toute puissance et de la Parole salutaire de Dieu, au nom de laquelle l'homme entre dans l'univers de la foi : Jésus-Christ Notre-Seigneur.

Fr. Dominique Dubarle, O. P.

CONTRAT ET COMMUNAUTÉ

La vie politique est faite de combats douteux dans lesquels les antagonistes savent mal ce qu'ils font parce qu'ils sont rarement capables de penser leur action; les raisons qu'ils se donnent et qu'ils donnent aux autres, et qu'on voit changer de camp sans pour autant changer de visage et de fard, prouvent par ces mœurs légères leur vide, et leur manque de sérieux; elles n'apportent aux sentiments et aux décisions des politiques qu'une apparence de justification et non pas une véritable explication. Et pourtant rien n'est irrationnel ou absurde et gratuit dans ce jeu politique qui est précisément le contraire d'un jeu et où les actions et les événements sont lourds de substance et de signification. Mais il faudrait, pour saisir la vérité du jeu ou plutôt les oppositions de vérités dialectiquement affrontées, ne pas se laisser duper par la rhétorique des acteurs, des chroniqueurs et des polémistes, le secours d'une élémentaire philosophie politique, dont la carence n'est plus à démontrer; aussi les uns et les autres savent mal de quel esprit ils sont et ils se méprennent sur eux-mêmes comme sur leurs partenaires.

L'échec dramatique de la Communauté Européenne de Défense, qui était ou une utopie intolérable ou une vaste idée révolutionnaire, mais qui avait au moins du

style et de la grandeur, le succès incroyablement aisé de la solution habilement médiocre qui a permis de réaliser les accords de Londres, les deux événements liés montrent assez que la politique française a changé d'esprit et il ne serait pas impossible qu'après la faillite des grandes espérances de la IV^e^ République, la France, désormais à l'heure radicale, retrouve avec soulagement les prudences, les honnêtetés, les solidités des plus honorables moments de la III^e^ République, celle de Waldeck-Rousseau ou de Raymond Poincaré. L'hypothèse n'a pas le faste émouvant des mythologies à la mode; on ne la propose pas comme démontrée; la suite de l'histoire fera mieux voir si nous ne vivons pas par hasard le dernier acte intelligemment accéléré d'un mouvement de restauration que l'inefficacité des partis et des hommes véritablement nouveaux, ainsi que la retombée de l'esprit public, avaient rendu inévitable. Notre propos n'est pas d'en discuter, mais d'essayer de mettre en parallèle la C.E.D. et les accords de Londres non dans leurs contenus militaire et technique, mais en tentant de dégager la pensée politique qui s'exprime dans l'une et l'autre des deux solutions dont on voit mieux maintenant qu'elles faisaient un insurmontable dilemme.

La C.E.D. n'avait de sens que si elle précipitait les nations associées dans une véritable communauté de destin, dont l'armée commune était à la fois le symbole et l'expression. Les accords de Londres reviennent à un régime plus banal qui établit entre les partenaires ce système d'engagements et d'obligations réciproques qu'est un contrat de type classique. Aux ambitions d'une pensée communautaire a succédé la prudence d'une pensée contractuelle. Il se pourrait donc qu'une analyse des idées de communauté et de contrat éclairât

ce renversement des espérances dont la France vient d'assumer la responsabilité.

*
* *

Il paraît d'abord surprenant de mettre la communauté du côté du progrès et de l'avenir, car une communauté est toujours en arrière de nous et en train d'être dépassée. L'homme d'abord en toutes ses origines est communauté, c'est-à-dire fusion des individus dans une conscience collective; telle paraît être la société la plus proche de la nature, celle qui impose la continuité d'un même tissu à la discontinuité des cellules. Il y a communauté là où les volontés individuelles sont prévenues, soutenues, sollicitées, inclinées, rassemblées, orientées avant que chacune puisse avoir même l'idée d'une autonomie possible. Ainsi toute société qui n'est pas choisie librement, ni constituée par calcul ou raison délibérés, mais qui préexiste à l'existence individuelle et l'enveloppe à la manière irrévocable d'un destin prend figure et valeur de communauté, telles la patrie et la famille. Un Bergson n'avait pas tort de faire de cette sorte de communauté qu'il nommait « société close » la société naturelle, la société par excellence, celle dont l'obsession hante du dedans tout groupement humain comme une tentation ou comme un idéal, comme une réminiscence d'une lointaine période de fixité glaciaire ou comme une aspiration à quelque perfection morte ou impossible.

Une société intégralement communautaire serait une société d'abeilles ou de fourmis pensantes, ce qui est contradictoire. Une communauté absolue est introuvable dans l'histoire des hommes, car alors le poids de la

communauté écraserait complètement les personnes singulières réduites à la condition d'accidents inessentiels de la substance sociale. Aussi la personne ne peut-elle s'affirmer qu'en se libérant d'une société qui ne serait pas si elle n'était abusive et en contestant par la pensée comme par l'action l'épaisse réalité communautaire.

Le contrat apparaît alors comme une technique efficace capable de contester heureusement les déterminismes communautaires. Par le contrat, l'homme n'est plus l'objet passif d'une société qui le domine souverainement, il est le sujet et l'agent actif d'une autre sorte de société qui, elle, n'aura plus l'opacité et la densité d'un destin mais qui apparaîtra comme perméable de part à part à la pensée, semblable à un outil dont l'homme qui l'a fabriqué connaît les limites et les déterminations, l'usage et les finalités. Les partenaires d'un contrat d'échange, de vente, de location, de travail inventent une société neuve tissée de leurs promesses entrelacées et qui se défera quand elle aura atteint un but posé clairement à l'avance. Dès lors il y a entre la communauté et le contrat la distance de deux religions, de deux métaphysiques, de deux morales, de deux styles humains fondamentalement opposés.

La communauté est religieuse, elle est peut-être la première religion naturelle et païenne; l'homme qui se sent communauté se sait dans l'immédiat relié à une puissance qui le dépasse et qu'il éprouve, sans la juger, meilleure et plus forte que son vide et son dénûment propres; il fait une quasi-expérience de ce divin, social ou naturaliste, qui a toujours été dans l'histoire de l'humanité un obstacle à la connaissance du vrai Dieu; tel est le mysticisme que développe spontanément le mythe communautaire et qu'on voit apparaître par

exemple dans la guerre, laquelle ranime et exaspère d'un coup la mentalité communautaire.

Le contrat est au contraire tout laïque; il tend à désacraliser la réalité sociale et il joue par rapport à la société ce rôle de profanation libératrice que tiennent l'outil et la machine par rapport à la nature. On imagine l'inventeur du premier contrat sous la figure d'un Prométhée volant aux dieux gardiens de la communauté le feu jusqu'alors sacré de la vie sociale et le mettant au service des hommes, car le contrat aussi est société, mais il interrompt d'un coup le grand mystère parce qu'il est d'initiative et de fabrication humaines. Avec le contrat l'énigme des origines sociales se trouve brusquement dissipé; une communauté n'avoue jamais qu'elle a commencé; par le mythe elle rejoint une nuit divine qui la fait plus qu'humaine en ses débuts. Dans le contrat l'homme vérifie expérimentalement que ce feu ne vient pas du ciel, que l'individu possède cette puissance de faire et d'entretenir le feu, et qu'au commencement il y a non une ténèbre sacrée, mais cette ingéniosité d'ingénieur qui lui appartient en propre. Le contrat est un type de relation sociale indépendante du rite, lequel suppose toujours une incorporation à la communauté, ainsi qu'une réminiscence de quelque bienfait divin. Le droit des contrats présente donc tous les signes d'une laïcisation consciemment préméditée de la vie sociale.

La communauté, pour être valable, ne peut se justifier que par une métaphysique totalitaire et sans doute contradictoire d'un absolu immanent. Lorsque, dans sa *Philosophie du droit* d'Iéna, Hegel écrit que « la totalité morale absolue n'est pas autre chose qu'un peuple », il énonce admirablement le premier postulat d'une philosophie véritablement communautaire. La communauté

apparaît alors sous la forme d'une paternité protectrice et enveloppante, l'image du père étant celle qui symbolise le mieux l'absolu insondable d'un premier principe. D'où entre les hommes une fraternité vitale fondée sur une logique forte et obscure de participation à des valeurs plus senties que pensées, et qui fait du sacrifice de l'individu le rite par lequel s'affirme, se perpétue, s'exalte la communauté tout entière.

Le contrat suppose au contraire une philosophie essentiellement relativiste, car un contrat n'est rien d'autre que relation ou système de relations. La vérité du contrat est complètement transparente à elle-même et un contrat ne vaut dans la réalité que s'il a d'abord été compris comme une possibilité. La nécessité qu'il comporte n'a rien d'un destin parce qu'elle n'est toujours qu'hypothétique : si tu donnes ceci, il te sera rendu cela, et à la logique affective et nocturne de la participation se trouve substituée la logique claire de l'identité ou de l'équivalence, prestation contre prestation, service contre service, salaire ou prix contre force de travail ou contre marchandise. Par ce biais de l'égalité des choses échangées, par la réciprocité des droits et des devoirs entre les contractants s'introduit l'idée d'une égalité entre les personnes aussi abstraite que la fraternité communautaire était concrète. D'où alors un État qui est le garant des contrats, veille à leur exécution, qui répudie tout le paternalisme communautaire des pouvoirs primitifs, remplace par la légalité les antiques légitimités, n'a que des attributs abstraits et se présente en fin de compte comme la fonction suprême, sans aucun visage, d'une société qui n'aspire à aucun autre idéal que celui d'un équilibre rationnel et mécanique.

Il ne serait pas impossible d'avancer que la commu-

nauté développe une philosophie de *l'être* et le contrat une philosophie de *l'avoir*, s'il est permis de transposer en ce domaine les catégories dont se sert Gabriel Marcel. Une communauté a un être substantiel alors qu'une société contractuelle, faite de lois et de relations, est sans substance; de plus l'homme est engagé comme être total dans une communauté qui ne cesse de le mettre en question dans sa vie, dans son honneur, dans son salut; en usant du contrat l'homme propose un échange, avoir contre avoir; il est alors engagé non dans ce qu'il est, mais dans ce qu'il a; le contrat établit toujours des relations entre des propriétaires, même dans le contrat de travail dans lequel l'ouvrier est considéré comme propriétaire et vendeur de sa force de travail. « ... Le droit qui naît d'un contrat, écrit profondément Hegel, n'est pas un droit sur une personne, mais sur quelque chose qui lui devient extérieur, qui est toujours une chose[1]. » Une société communautaire a toujours un droit sur les personnes elles-mêmes qu'elle s'assimile et qu'elle assimile les unes aux autres, violant sans cesse leur intimité et leur autonomie. Une société contractuelle qui cherche l'équilibre entre les choses, l'exactitude dans les échanges, la rigueur dans les relations, laisse les personnes extérieures les unes aux autres, chacune se trouvant constituée dans un quant à soi inviolable. La morale communautaire développe un esprit de noblesse et d'exubérance vitale; la vertu majeure est alors la fidélité. Une morale contractuelle développe une mentalité rationaliste et bourgeoise; la vertu majeure devient la probité. Promesse ici et là, mais qui touche à l'être dans le cas de la communauté, à l'avoir dans le cas du contrat.

1. *Principes de la Philosophie du Droit*, Gallimard, p. 61.

Les remarques qui précèdent permettent peut-être de comprendre la Révolution française, laquelle alors n'est plus un moment historique de rupture semblable à tant d'autres discontinuités également dramatiques, mais incarne plutôt l'esprit révolutionnaire en soi, dans la mesure où cette Révolution, exemplaire entre toutes les révolutions a été le triomphe de l'esprit contractuel, une tentative prométhéenne pour défaire une communauté jugée irrationnelle et pour refaire une société par le moyen du seul contrat. L'entreprise a été menée avec tant d'intrépidité, de logique, de philosophie avertie qu'il sera impossible de faire mieux. Il y a beaucoup de révolutions dans l'histoire, mais il n'y a jamais eu qu'une révolution qui est la Révolution française.

Annuler le passé historique, abolir ces communautés de travail qu'étaient les corporations, profaner le sacré communautaire en coupant la tête du roi, régicide aussi affreux qu'un parricide, définir une déclaration des droits de l'homme qui fait de chaque individu un univers insulaire, un sujet absolu de droit, une liberté abstraite, révérer comme un maître l'auteur d'un livre de combat qui s'appelait évidemment *Le Contrat social*, toutes ces actions et ces attitudes révolutionnaires visent à généraliser le contrat, à l'arracher au droit privé et en faire le principe d'un droit institutionnel et public qui exorciserait à jamais les rites, les coutumes, les traditions communautaires. Le bourgeois révolté, individualiste, rationaliste, est fondamentalement et essentiellement l'homme du contrat, car le contrat est la libre entreprise elle-même.

Si ce commencement d'analyse était exact et pouvait justifier une conclusion péremptoire, la communauté serait à droite, toujours pré-révolutionnaire et le contrat

serait à gauche et se confondrait avec l'esprit révolutionnaire. On ajouterait alors que tout ce qui, dans le génie français, le met en harmonie préétablie avec la philosophie du contrat, prédestine la France à représenter dans le monde cette révolution de la raison dont notre parti radical a fait sa mystique sans mystique. Et il suffirait de ne point oublier que la mentalité allemande penche invinciblement du côté communautaire pour nous fortifier dans notre bonne conscience rationaliste et progressiste et pour nous confirmer dans la sécurité de nos solides méfiances héréditaires. Dans la récente conjoncture les Allemands, dont chacun sait qu'ils sont bien plus proches que nous autres, esprits libres, des grands mythes primitifs, n'étaient ils pas les plus décidés partisans d'une communauté européenne, car une société n'est pour eux désirable que si elle s'annonce comme fusion et confusion, tandis que les plus patriotes des Français résistaient à cette contamination étrangère au nom d'un esprit individualiste, rationaliste, et pour tout dire d'un mot, radical ?

***

Le moment est pourtant venu de rompre avec une antithèse d'une trop agréable symétrie. Tout ce que nous avons avancé jusqu'ici n'a qu'une vérité partielle et abstraite, car le propre de l'homme comme personne c'est de toujours s'arracher à une communauté antérieure et souvent par le moyen du contrat, mais de tendre ensuite vers une autre forme de communauté, car le contrat est promis à l'échec s'il est porté à l'absolu et traité comme un terme dernier, mais il pourrait jouer le rôle d'une médiation nécessaire entre deux communautés.

Les révolutionnaires français ont été les victimes de cette dialectique dans le bref espace de temps qui sépare 1789 et 1793, la Déclaration des Droits et le système de la Terreur. On avait rêvé de faire un peuple libre et unanime par le moyen d'un contrat, explicitement reconnu par chacun et par tous, mais ce contrat social dans sa jeune nouveauté n'a pu rassembler tout un peuple qu'en ressuscitant, au moment du péril et du témoignage devant les nations, le vieux mythe communautaire d'une existence collective seule sacrée; alors ont été une fois de plus célébrés ces deux rites jumeaux, le sacrifice des héros à la guerre et le sacrifice des traîtres sur les échafauds de l'intérieur; les dieux qui alors avaient soif étaient ceux de la vieille religion communautaire qu'il avait bien fallu convoquer et invoquer pour remédier à l'impuissance sociale du contrat. D'où le caractère ambigu et contradictoire de la Révolution française, à la fois libérale et totalitaire, et dont la dualité peut s'expliquer par ces appels successifs et parfois simultanés à l'idéalisme clair et léger du contrat et au réalisme sombre et lourd de la communauté.

L'impossibilité manifeste où s'est trouvée l'humanité contemporaine à créer une civilisation tout entière contractuelle n'est pas sans expliquer aussi les grandes crises des temps modernes. Parce qu'il n'a voulu voir dans la nation qu'un contrat conclu et renouvelé d'instant en instant — car telle est la philosophie démocratique du suffrage universel — le patriotisme éclairé de la bourgeoisie avancée a provoqué ces explosions de nationalisme communautaire plus connues sous le nom de fascisme. Parce qu'il a proposé, ou plutôt imposé aux travailleurs une justice uniquement contractuelle qui s'est vite révélée aussi mensongère que tyrannique,

le capitalisme libéral a préparé la revendication socialiste et communiste d'un monde du travail enfin communautaire. Ainsi les révolutions du XX^e^ siècle se sont-elles faites toutes contre l'abstraction et l'inhumanité du contrat et elles se ressemblent en ceci qu'elles ont toutes été d'inspiration communautaire. La loi peut donc être considérée comme vérifiée : lorsque le contrat prétend s'ériger en absolu et réduire à un droit abstrait toute la vie sociale, la réaction communautaire est difficilement évitable et sous ses formes souvent les plus archaïques et les plus durement oppressives.

La vérité n'est donc pas aussi simple qu'il paraissait d'abord : l'homme n'est un homme libre que s'il brise par l'agressivité de la parole, par l'acuité du jugement, par la pratique du contrat le charme terrible et séduisant d'une communauté que l'on pourrait dire antérieure et primitive, toujours dépassée, jamais abolie; mais par le contrat l'homme ne satisfait en lui qu'une raison technique et utilitaire, et non la totalité de son être; par le contrat l'homme s'éprouve libre mais non point libéré; d'où l'ennui, l'artifice et la froideur de rapports uniquement contractuels même s'ils se trouvent parfaitement ajustés selon l'ordre et l'harmonie; l'une des tâches humaines fondamentales et qui se confond avec notre vocation sociale, est donc d'user dialectiquement du contrat à la fois contre et pour la communauté, car l'homme n'est vraiment humain que si par un mouvement douloureux et laborieux il s'arrache aux mythes communautaires tout en aspirant à un mystère communautaire qui, s'il était connu et possédé, pourrait bien lui apporter le mot ultime de sa destinée.

Deux exemples qui ne sont pas directement politiques le montreront plus aisément.

Le mariage, tel qu'il apparaît en civilisation chrétienne, est à la fois contrat et communauté. L'acte initial est de libre choix et de consentement autonome; il est, en ce sens, contractuel et il implique du même coup rupture avec une famille antérieure qui ne doit pas se survivre et se perpétuer indéfiniment; quelque chose naît et quelque chose meurt à chaque mariage nouveau, sinon le mariage ne serait pas un véritable commencement. Aussi le mariage chrétien profane-t-il la grande famille païenne avec son feu sacré toujours entretenu, ses dieux lares, et toute sa mythologie puissamment communautaire.

Mais le mariage, s'il est indiscutablement un contrat libre et raisonnable n'a de sens que s'il est en même temps créateur de communauté. D'où un embarras qui met bien en lumière les difficultés et les antinomies d'une pensée et d'une action purement contractuelles : la communauté ne se déduit pas du contrat selon une logique d'identité et par analyse de ce qu'il contiendrait; un contrat impliquant une communauté de destin et de vie est plus qu'un contrat; l'aspiration à l'irrévocabilité et à l'indissolubilité supposent un recours à l'absolu et au sacré que ne comportent pas normalement des formes juridiques seulement contractuelles; le vœu profond de l'amour est alors non de supprimer le contrat, nécessaire et insuffisant, mais de le dépasser, de le transfigurer, de le rendre communautairement efficace par la puissance de quelque consécration. L'engagement réciproque élevé à la solennité du rite est alors créateur d'un authentique mystère familial — non pas que la vie conjugale opère une synthèse facile du contrat et de la communauté; ce qui, dans le mariage, appartient au contrat et ce qui, en lui, relève de la com-

munauté se fortifient en profondeur et à long terme, mais se gênent dramatiquement jour après jour, car il n'est pas commode d'accorder la réciprocité exacte des droits et des devoirs qui est de justice et de raison avec l'emprise d'un mystère qui demande tout dans la passion et dans la foi.

La religion, lorsqu'elle atteint à la plénitude de sa vérité, est communautaire; elle cherche et elle réalise un mystère de communauté des hommes entre eux et des hommes avec Dieu qui est au delà des ressources humaines et qui ne s'opère que dans et par la grâce. Mais pour atteindre à cette communauté en esprit et en vérité dont le nom temporel et éternel à la fois est charité ou amour, il a fallu qu'une part privilégiée de l'humanité, conduite par l'Esprit, s'arrache aux religions closes et charnelles des communautés biologiques ou sociales et la libération n'a été possible que grâce à ce grand moment contractuel de la religion qu'a représenté le judaïsme. Ici encore le contrat a été médiateur entre une communauté à dissoudre, celle de l'idole et du mythe et une communauté à instaurer, celle de l'esprit et du mystère.

L'ancienne alliance est un contrat en bonne et rigoureuse forme qui est conclu entre le peuple juif et Dieu : Yahveh sera fidèle si Israël est fidèle. Ce caractère contractuel fait la religion juive unique entre les religions de l'antiquité. Un Dieu capable d'assumer un engagement contractuel n'est ni l'âme de la nature, ni l'âme d'un peuple, ce qui dissout le sacré immanent aux communautés primitives, Dieu alors se manifeste dans un profil de transcendance et de personnalité; Israël et Dieu sont confrontés comme de l'extérieur, et le contrat fait ainsi découvrir à la fois la sainteté de Dieu et

la dignité du peuple; parce qu'il est le peuple de Dieu, Israël renonce à adorer, comme le reste du genre humain, le dieu du peuple qui est le peuple. Le lien de la promesse est en même temps entre Dieu et ses élus un attachement sans repentance et une distance sacrée. Le vrai Dieu n'est pas le génie du peuple, mais le Juge du peuple.

Le contrat qui permet à une portion choisie de l'humanité l'apprentissage de la transcendance divine ne peut être qu'un moment nécessaire, mais non le dernier mot de la religion. Dans le contrat, Dieu reste Dieu et l'homme reste l'homme; le contrat implique un juridisme et un moralisme qui font une bonne armure contre les religions de la terre ou de la cité, mais qui, portés à l'absolu, interdisent un épanouissement communautaire de l'esprit religieux et empêchent le passage de la forme à la vie. Le christianisme a été ce dépassement, cette promotion, cet épanouissement, qui n'étaient pas plus contenus dans le judaïsme que la communauté n'est déjà présente dans le contrat. Le passage à la communauté a demandé la divinisation de l'homme et l'humanisation de Dieu, bref l'Homme-Dieu. Le contrat n'est pas aboli pour autant, il est même rigoureusement respecté, mais la réalisation de la promesse n'est pas un don de Dieu, elle est Dieu lui-même. Dans la vie de l'Église, dans les sacrements, on retrouvera toujours les deux aspects, contractuel et communautaire, de la religion, la forme et l'esprit, la structure et la vie, les conditions morales ou juridiques de validité et l'effusion de la grâce. Ici encore comme plus haut dans le mariage, la tension est inévitable entre la part contractuelle et la part communautaire de la religion; le choix serait hérésie; la dualité n'est que trop visible; et il faut souvent

un acte de foi pour croire que la religion du contrat et la religion de la communauté font une seule et même religion; si le vrai est mal convaincant, si l'homme le plus généreusement religieux est parfois voué au déchirement et au compromis, c'est que les apparences sont toujours trop fortes et que la foi est toujours trop faible.

De cette sommaire analyse, retenons que jusque dans ce cas-limite de la religion, le contrat, ici comme ailleurs nécessaire et insuffisant, doit être dépassé vers une communauté mais dont le contenu en ce cas privilégié, est tout surnaturel. L'universalité de la loi qu'on a cherché à mettre en lumière s'appuie donc sur d'assez solides présomptions : en dépit et par le moyen d'inévitables contrariétés, la communauté est la vérité du contrat.

Une semblable loi ne doit pas être comprise d'une manière trop matérielle, car les communautés sont multiples, et malaisément réductibles à l'unité d'une même essence; la communauté dans sa perfection totale, ne pouvant être que religieuse, est objet de foi plutôt que d'expérience; un scolastique dirait que l'idée de communauté est analogique, et la loi qu'on s'est essayé à énoncer doit être entendue elle aussi de manière analogique. Aussi les généralités proposées ici ne sauraient dispenser de l'analyse de toutes les situations spécifiques, et dans chaque cas il faut prendre garde de ne pas confondre la communauté de réminiscence ou de restauration qui se situe en deçà du contrat et la communauté qui, par delà le contrat, naît dans l'espérance d'un certain achèvement et d'une certaine plénitude. Ces précautions prises, il n'est pas impossible de conclure qu'une philosophie du contrat et de la communauté apporte une lumière utile dans les récentes vicissitudes de la vie internationale.

La mentalité communautaire dans son primitivisme archaïque, immanente aux groupements humains, comme la pesanteur à la pierre, est la cause fondamentale de la guerre, depuis les temps préhistoriques jusqu'aux jours les plus récents. Aussi la substitution de l'esprit contractuel à la mentalité communautaire est-elle classiquement liée à un effort de raison contre la guerre. L'apparition de régimes contractuels qui démystifient les valeurs communes, — permettent à l'individu de s'affirmer comme personne juridique et de revendiquer son droit particulier en même temps que s'affirme un certain type d'homme international parce qu'abstrait a la signification d'une espérance pacifiste. Dans le monde païen, qui est le monde tout court, le devin et le poète sont plus belliqueux que le trafiquant et le sophiste; et contrairement aux lourdes idéologies communautaires, qu'elles soient de droite ou de gauche, ni la démocratie, ni le capitalisme ne sont causes de guerre. Aussi l'idée d'un ordre entre les nations, des syndicats de défense, des pactes de non-agression, de la sécurité collective est-elle d'origine contractuelle et exprime-t-elle une bonne volonté pacifiste.

Et pourtant jamais le contrat, bien qu'il soit toute une culture, n'a pas eu raison de la guerre. De même que la loi morale ne peut jamais venir à bout de la convoitise naturelle si elle n'est aidée par quelque grâce, de la même manière, l'humanité du contrat a toujours le dessous contre l'humanité de la communauté primitive si au delà du contrat ne se montre une autre communauté qui soit esprit en même temps que vie. Une surnature et non la loi est plus forte que la nature; une supra-communauté et non le contrat est plus forte que la communauté. Seule au terme une communauté vrai-

ment humaine, et non le contrat, cette ruse habile de la raison, abolira vraiment la guerre.

L'Europe unie ne peut pas être une telle communauté. Mais l'Europe est arrivée à ce tournant de son destin où le génie libéral et contractuel qui a été longtemps la pointe avancée de son esprit est incapable de la sauver. Et c'est pourtant sur ce génie classique que paraissent compter les maîtres actuels de la France pour lesquels, comme l'a dit avec probité le chef du gouvernement, le radicalisme est une doctrine valable et praticable. Il est seulement fâcheux que par suite de diverses circonstances une poussée de conservatisme intelligent fasse figure de nouveauté révolutionnaire. On a donc vu dans la communauté européenne un mysticisme dangereux et on est revenu aux lumières. Et puisque l'échec des entreprises purement contractuelles est une leçon de l'expérience humaine, ceux qui, sans calomnier l'esprit contractuel, gardent la foi dans l'Europe comme dans une grande communauté supra-nationale sont sûrs de ne pas résister au sens providentiel de l'histoire et quelle que soit leur étiquette politique d'avoir choisi le parti de l'espérance et donc du mouvement.

ÉTIENNE BORNE.

L'EUROPE POUR LE GENRE HUMAIN

Ce serait outrecuidance que de prétendre définir et situer la contribution de François Perroux à la science et à l'action de notre temps. Ceux qui se sont hasardés à définir le François Perroux d'avant-guerre sur la base d'une œuvre alors déjà considérable, se sont exposés à de curieuses déconvenues. Non point que le modèle de leur enluminure ait tourné casaque ou changé de peau. Mais ce n'est pas par accident que, presque dès ses débuts de chercheur original et d'initiateur, François Perroux a rencontré profondément Joseph Schumpeter, l'innovateur, théoricien de l'innovation[1]. A ce maître et ami François Perroux est demeuré fidèle, en ne le répétant que fort rarement, en s'inspirant bien plus de sa méthode que de sa méthodologie, en s'efforçant — suprême fidélité — de le dépasser en conformité à son esprit sinon toujours à sa lettre[2]. Comme lui, François Perroux a assumé le rôle incommode du chercheur incommode, poussant les raisonnements à bout,

1. F. Perroux, *La pensée économique de Joseph Schumpeter*, 1935.

2. F. Perroux. *Les trois analyses de l'évolution et la recherche d'une dynamique totale chez Joseph Schumpeter* (*Économie appliquée*, avril-juin 1951).

précisant les questions de fond, dérangeant la tranquillité éloquente des économistes distingués — que leur académie soit de droite ou de gauche — par le rappel impitoyable des faits oubliés. Ses interventions aux assises académiques ont peut-être parfois manqué un peu de cordialité, jamais elles n'ont manqué de souffle — et ce ne fut certes pas du vent. Si aujourd'hui le sérieux et la vitalité et partant les promesses de la pensée économique en France[3] sont incomparablement supérieurs à ce qu'ils étaient au temps encore proche où Albert Aftalion fut si seul, cela est incontestablement dû en partie, en très grande partie, au dynamisme éveilleur de François Perroux et à la contagion de son exemple. On ne définit pas l'esprit des inspirateurs vivants, on ne situe pas ceux qui déplacent les coordonnées — autant classer l'ouragan comme espèce du genre accalmie.

Mais rien ne serait plus faux que de réduire le rôle de François Perroux dans l'histoire récente de l'économie politique à la violence de la tempête, fût-elle purifiante. A l'exception de quelques survivants, tous les économistes sont aujourd'hui d'accord pour se soucier des structures réelles. Mais si aux uns ce souci ne pèse guère et ne les empêche point de prendre, grâce à d'ingénieuses hypothèses, l'envol vers des doctrines plus ou moins classiques dominant de très haut une réalité qui a grand tort de ne pas leur obéir, d'autres semblent savourer avec quelque frénésie la ruine des théories et borner leur effort scientifique à fonder sur le fatras des

3. Cf. la présentation de *La pensée économique en France depuis 1945*, par André Marchal (Presses Universitaires de France, 1953) qui tient la gageure de « résumer dans leurs grandes lignes les tendances des économistes français contemporains depuis 1945 ».

faits le droit de n'y plus rien comprendre et le devoir de s'installer dans l'incohérence. Comme Albert Aftalion, comme tous ceux qui sont de la lignée authentique, François Perroux « n'a essayé ni de s'affranchir du joug théorique pour atteindre à un réalisme facile de fabricant de monographies, ni de repenser sa matière à partir de concepts prétendus neufs. Il est une remarquable illustration de la différence qu'il y a entre un esprit systématique au sens péjoratif de l'épithète et un esprit qui a compris qu'une connaissance ne prend son sens que située dans un système, qu'une œuvre d'analyse réaliste n'est possible que par rapport à tout un *ensemble* de connaissances économiques[4] ». Le livre qu'il a consacré à l'évolution historique de l'économie politique porte comme titre et a pour objet *La continuité de la pensée économique*. Toute systématisation est provisoire, approximative, et en définitive un échec. Mais le refus d'assimiler le legs du passé et de le dépasser, avec le secours de tous les instruments contemporains disponibles, en vue d'une nouvelle, meilleure — et toujours imparfaite — intelligence cohérente, n'est qu'un déni de science et une obstruction à la pensée. A toute une génération montante d'économistes français, François Perroux a su inculquer — plus ou moins profondément, selon la réceptivité des sujets — le sens de la *recherche* scientifique, continuatrice et exigeante.

Cette importance et cette dimension de l'auteur font prévoir que l'ouvrage longuement mûri sur et pour *L'Europe sans rivages*[5] qui vient de paraître en pleine

4. F. Perroux, *Le rôle de l'appareil de la théorie moderne dans l'œuvre d'Albert Aftalion*, in *L'œuvre scientifique d'Albert Aftalion*, 1945, p. 57.

5. F. Perroux, *L'Europe sans rivages*, Presses Universitaires de France, 1954.

tourmente européenne, ne saurait être une variation supplémentaire sur les thèmes connus ni se réduire à un événement littéraire. L'économiste ne fait son métier d'économiste qu'en faisant « comprendre le monde pour le transformer [6] ». En renouvelant foncièrement la question, l'économiste François Perroux prépare en grand homme de science grandement l'action.

Dès 1950, François Perroux proposa, dans son article très neuf et présurseur sur *Les espaces économiques* [7], une théorie du dépassement de « l'interprétation localiste », qui réduit la multitude des espaces humains à l' « espace banal », comme s'ils étaient « localisables » dans l'espace géonomique. Faisant appel au concept (plus réaliste parce que plus abstrait) de « l'espace abstrait », « système ou structure de relations qui permettent de définir un objet donné [8] », il montre que « les espaces politiques, économiques, techniques, juridiques, religieux [9], culturels, n'ont jamais coïncidé; ils

6. *Op. cit.*, p. 349.

7. F. Perroux, *Les espaces économiques* (*Économie appliquée*, janvier-mars 1950).

8. *L'Europe sans rivages*, p. 353.

9. La prise de conscience de la dissociation des espaces humains est au centre des préoccupations de la sociologie religieuse et de la pastorale contemporaine. « Si un homme appartient à un « pays géographique » et est marqué par son influence..., il appartient en même temps à un milieu social, à un « pays sociologique » dont l'influence s'exerce aussi sur lui, quoique en des directions différentes » (F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, les Éditions Ouvrières, 1954, p. 59). « L'homme n'est pas seulement « situé » dans un lieu, ou un milieu, géographique. Il a une profession, un métier, un « travail »; il est avocat, marin, ouvrier fondeur... Il a une famille. Il a toutes sortes de relations : relations de parenté, relations d'amitié, de camaraderie, relations sportives, relations de vacances et de loisirs, etc., et chacune de ces différentes relations le situe de façon particulière. Comment l'apôtre n'en tien-

n'ont jamais été exactement superposables à une même aire territoriale[10] ». Si « les relations qui ressortissent à l'espace économique sont les relations caractérisées par cette activité humaine qui se préoccupe d'aménager les biens rares en vue de satisfaire les besoins des hommes », on ne saurait poser les problèmes économiques en prenant pour termes « soit les relations entre points, lignes, espaces et volumes de la géométrie euclidienne, soit les relations que la géographie physique croit pouvoir établir entre les objets qu'elle considère dans les trois dimensions de la latitude, de la longitude et de l'altitude[11] », sans provoquer une problématique équivoque et préparer des solutions confuses. Que l'on prenne pour critère de l'« espace économique » un « contenu de plan », « un champ de force », ou l'« homogénéité des structures », ses limites demeurent irréductibles aux frontières territoriales. « Chaque espace économique a ses points ou périmètres d'efficacité qui ne coïncident nullement avec les frontières des nations[12] ».

C'est pourquoi les « nations sont ailleurs qu'entre leurs frontières nationales[13] ». Sous tous ses aspects, la vie des nations est internationalement interdépendante. Non seulement les hommes, les idées et les biens, mais

drait-il pas compte s'il veut atteindre l'homme en ce qu'il est vraiment ? » (A.-M. Henry, *Prêtres d'aujourd'hui*, in *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, les Éditions du Cerf, p. 244). Ce n'est qu'à partir d'une telle perspective qu'il est possible de saisir la tâche *missionnaire* de l'Église là où elle est pourtant déjà plantée dans l'« espace banal ». Dans ce domaine, comme en d'autres, l'analyse des « espaces abstraits » constitue une promesse, encore inépuisée, de lucidité et d'inquiétude.

10. *L'Europe sans rivages*, p. 341.
11. *Op. cit.*, p. 351.
12. *Op. cit.*, p. 368.
13. *Op. cit.*, p. 369.

aussi et surtout les dominations[14] passent les confins territoriaux. « Les moyens de réaliser le projet national sont de moins en moins contenus dans un territoire national, si étendu qu'il soit[15]. » Aujourd'hui « les États nationaux ne sont plus capables de procurer aux patries les conditions de leur survie[16] ». Bref, « la recette nationale a fait faillite[17] ».

Elle est aussi insuffisante pour une nation *Europe* au « nationalisme agrandi[18] » que pour les nations européennes. De même que « l'Europe se défend au pourtour et sur des espaces (Suez) que la plus conciliante des géographies n'aimerait pas dire européens[19], sa vie économique déborde les frontières « européennes ». Les maux dont souffrent les économies de l'Europe occidentale — « un déficit collectif en dollars, un retard accusé dans la productivité de leurs industries, une limitation durable de leurs exportations due, entre autres causes, à la fermeture de la Russie, de l'Europe danubienne et de l'Asie[20] — ne sont pas guérissables dans

14. Cf. F. Perroux, *Esquisse d'une théorie de l'économie dominante* (*Économie appliquée*, avril-septembre 1948). Cet article fondamental a inauguré toute une lignée de recherches. Ceux qui douteraient de l'utilité concrète et de l'urgence de ce genre d'études feront bien de parcourir le très remarquable numéro spécial sur *La France et les Trusts* que la revue communiste *Économie et Politique* (1954, nos 5-6) vient de faire paraître. On ne dépasse pas le communisme en mettant les faits entre parenthèses, mais en tenant compte de *toutes* les données et en surmontant *toutes* les idéologies. L'appareil d'analyse proposé par François Perroux a le mérite — hélas, insolite — de refuser la confusion entre « au delà du marxisme » et « à côté de la question ».

15. *L'Europe sans rivages*, p. 374.
16. *Op. cit.*, p. 629.
17. *Op. cit.*, p. 284.
18. *Op. cit.*, p. 296.
19. *Op. cit.*, p. 346.
20. *Op. cit.*, p. 387.

un cadre européen. « Les perspectives de succès et de développement s'ouvrent, en tout cas, sur le monde; elles se ferment pour une Europe réduite qui accepterait d'être bornée, c'est-à-dire désintégrée du réseau des forces et des échanges matériels et spirituels de l'univers [21]. »

L'option proposée par François Perroux est d'une toute autre envergure que la dialectique d'autres adversaires de la « Petite Europe ». « L'Europe fédérée ou unie, si elle doit exister autrement que sur le papier, sera : soit une expérience « locale » de nation agrandie, soit une expérience locale de dévalorisation des frontières [22]. » La constitution de « nation agrandies » — avares comme les autres, mais plus puissamment avares que les autres — est aujourd'hui moins que jamais pour la paix. « Toute coalition de nations contient en germe un conflit économique et militaire de blocs [23]. » Toute « intégration européenne » qui ne tendrait pas essentiellement à la dévalorisation de *toutes* les frontières, serait aussi dangereuse qu'hypocrite. « La seule Europe qui mérite notre effort est celle qui se constitue comme une expérience « locale » de dévalorisation des frontières, c'est-à-dire qui sert ses intérêts les plus profonds et les plus durables en restant fidèle au meilleur de sa tradition [24]. » Seule une Europe — au moins tendanciellement — *mondiale* est susceptible de répondre aux requêtes de la vie.

S'il est vrai que « les constellations réelles, pratiques, des pôles techniques, politiques, économiques et des réseaux d'échanges et de forces entre ces pôles sont

21. *Op. cit.*, p. 447.
22. *Op. cit.*, p. 439.
23. *Op. cit.*, p. 629.
24. *Op. cit.*, p. 441.

mondiales [25], les nations ne peuvent — « sauf à accepter leur déclin commun [26] » — se dispenser de conclure des accords sur les programmes, les centres et les structures de leur activité et de leur développement. Dans un monde sans autarcie ni isolement possibles, « l'unique issue est une politique mondiale et une économie mondiale, celle-ci organisée par pôles de développement et non plus par territoires nationaux [27] » : une politique tendant vers un « système de l'espace économique mondial sous l'influence de centres mondiaux de développement, les nations étant engagées sur une voie où les dominations nationales sont toutes limitées, et toutes soumises à une érosion progressive [28] ». On ne dépassera les incompatibilités menaçantes et meurtrières entre nations que par un dépassement radical de la nation qui « achemine à une *économie interfonctionnelle, opposée* directement à l'*économie internationale*. L'économie internationale se fonde sur des rapports entre populations et territoires rassemblés en des touts politiquement organisés; l'économie interfonctionnelle sur des rapports entre les grandes fonctions de l'économie moderne (production des matières premières, exploitation des sources d'énergie, transports, etc.) organisées au bénéfice commun d'ensembles humains [29] ».

François Perroux n'est pas de ces logiciens accommodants qui trouvent l'Europe des Six ou l'Europe de l'O.E.C.E. trop petite parce que leur pays suffit amplement aux dimensions de leur amour. Son patriotisme assume, dans la tradition de grandeur de la France

25. *Op. cit.*, p. 380.
26. *Op. cit.*, p. 370.
27. *Op. cit.*, p. 629.
28. *Op. cit.*, p. 378.
29. *Op. cit.*, p. 305.

point seule, la préférence aimante à laquelle un Montesquieu rendit témoignage : « Si je savois quelque chose qui me fût utile et qui fût préjudiciable à ma famille, je le rejetterois de mon esprit. Si je savois quelque chose utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherois à l'oublier. Si je savois quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au Genre humain, je la regarderois comme un crime[30]. » François Perroux dénonce l'avarice criminelle des nations qui « ne cède rien pour rien » et « sacrifie la vie aux choses », et il esquisse les exigences et les cheminements d' « une économie de tout l'homme et de tous les hommes[31] », d' « un statut de développement pacifique et pleinement économique de l'humanité[32] ». Là sont l'urgence et l'avenir. « L'espoir n'est pas dans une nation ou dans une coalition de nations, mais dans un pouvoir qui cesse d'être national, qui ne règne ni sur une nation ni sur un groupe particulier de nations, qui ne s'établisse pas au nom d'un principe national, d'une nation ou quasi-nation agrandie, qui organise la totalité du monde dit libre pour s'épanouir plus tard en pouvoir vraiment mondial; l'objet n'étant pas la conquête d'une coalition de nations par une autre, mais l'adhésion de tous à des buts politiquement et économiquement valables, à l'effort qui doit rendre la planète habitable aux patries[33]. » « Faire l'Europe », pour quoi faire, si ce

30. Montesquieu, *Cahiers*, éd. B. Grasset, 1941, pp. 9-10.
31. *L'Europe sans rivages*, pp. 400-401. Cf. F. Perroux, *De l'avarice des nations à une économie du genre humain* (*La Vie Intellectuelle*, novembre 1952, pp. 11-13).
32. *L'Europe sans rivages*, p. 377.
33. *Op. cit.*, p. 282.

n'est pour rendre le monde « habitable à la race des hommes[34] » ?

En proposant à notre effort urgent des tâches à la dimension des besoins du monde, François Perroux ne confesse pas seulement cette générosité humaine que la civilisation dite chrétienne du mercantilisme occidental aime classer parmi les variétés vénéneuses de l' « irréalisme » (sinon dans les pieuses catégories du péché genre capital); il dégage en même temps la logique implicite d'un mouvement de l'histoire. « Les plans de développement des pays sous-développés portent des marques nationales, sont bloqués par le réarmement, mais évoquent un *principe* universel[35]. » En suggérant « qu'il est bon d'opposer d'abord au communisme un grand dessein meilleur que le sien[36] », François Perroux professe le seul réalisme authentiquement réaliste, celui qui par delà le très court terme envisage l'*avenir* de « la condition de survie des patries[37] ».

Utopie ? Soit, mais utopie plus réaliste que toutes les avarices et plus nécessaire que toutes les ornières. « L'universalisme actif paraît utopique parce qu'il est difficile; la recherche de la concorde du monde et de son statut politique récolte les risées ou les dédains parce qu'elle est la seule formule alternative au compartimentage meurtrier de la planète auquel chaque nation croit qu'il est de son intérêt de ne pas renoncer[38]. » Il serait

34. *Op. cit.*, p. 383.
35. *Op. cit.* p. 382.
36. *Op. cit.*, p. 442.
37. *Op. cit.*, p. 383. Cf. la proposition très *réaliste* « pour la création d'un centre français de recherche à Pondichéry » (*Le Monde*, 20 octobre 1954), par laquelle Tibor Mende rend témoignage aux promesses de fécondité réelle de ces recherches « irréalistes » elles-mêmes.
38. *Op. cit.*, p. 284.

certes insensé d'attendre pour demain l'avènement, d'emblée et en bloc, d'une humanité consciente de sa vocation mondiale et consentante à ses responsabilités. « Il a fallu un très long travail de l'histoire pour que les masses soient nationalisées; l'histoire mettra un très long temps à humaniser dans les masses le sentiment national; il est probablement plus facile de faire des barbares nationalistes que de faire des nationaux civilisés[39]. » D'autant plus qu' « il existe des générations successives de nations », et qu' « à demander à un adolescent de dépasser les erreurs de l'âge mûr » on se prépare des déconvenues[40]. Le dépassement de la nation ne s'opérera qu' « au jour le jour, par initiatives modestes et persévérantes », au moyen d' « une politique sagement empirique » tendant « à l'érosion des souverainetés nationales et à la dévalorisation progressive des frontières[41] ».

En marquant le contraste « entre une psychologie empirique qui sous-tend l'*unionisme* et une psychologie plus doctrinaire qui anime le *fédéralisme*[42] », François Perroux — très loin de se désintéresser de la consistance des institutions — énonce la préférence de ceux qui préfèrent la proie à l'ombre, pour une autorité supranationale effective. Les « organisations fonctionnelles » de « centres moteurs » (comme la Communauté Charbon et Acier) ou de « groupements d'activité » (comme le pool vert) « exigent, au sein d'un ensemble de nations, une coordination, un arbitrage interfonctionnel[43] ». En effet, « en l'absence d'un pouvoir de conci-

39. *Op. cit.*, p. 291.
40. *Op. cit.*, pp. 291-292.
41. *Op. cit.*, pp. 326-327.
42. *Op. cit.*, p. 436.
43. *Op. cit.*, p. 379.

liation et d'arbitrage supérieur aux pouvoirs des ensembles particuliers, l'incompatibilité radicale des projets fondamentaux, des paris essentiels en faveur de structures nouvelles, des programmes et plans considérés comme vitaux, entraîne la conséquence que déjà de moindres conflits, les conflits nationaux portaient en eux : la guerre ». La pratique d'un programme de développement mondial, apte à promouvoir une « compatibilité concrète », requiert « des pouvoirs politiques aussi progressivement, prudemment formés qu'on le voudra, mais dotés de compétence mondiale et animés d'une intention mondialiste[44] ».

Saurons-nous déclarer la paix au monde — et la faire ?

JEAN THOMAS.

44. *Op. cit.*, p. 380.

L'ENCYCLOPÉDIE OU L'HUMANITÉ À LA RECHERCHE DE SON BONHEUR

Peu plus aujourd'hui qu'il y a deux cents ans, il n'est aisé de s'entendre sur le sens et la portée d'une œuvre comme l'Encyclopédie. Les plus sottes querelles, inspirées par des partis pris indignes de tout respect, sont définitivement closes, sans doute. Mais n'a point disparu, pour autant, cette ambiguïté qui est au cœur de toute création humaine et qui fait la difficulté et le charme de toute méditation historique.

On a répété encore et encore : *l'Encyclopédie, message progressiste par excellence*. Soit. Nous contenterons-nous de ce cliché? L'Encyclopédie mérite un jugement plus nuancé.

Car progrès est vite dit — et même, et plus précisément, *progrès terrestre*. Eh oui! les encyclopédistes ont voulu le plus grand bonheur pour le plus grand nombre *dès ici-bas*. Était-ce tellement nouveau? Il me semble qu'on « flatte » étrangement les chrétiens du moyen âge ou ceux du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle lorsqu'on les représente indifférents à la misère et aux souffrances, attachés à la seule conquête de l'éternelle félicité. Ils nous ressemblaient sans doute bien plus qu'on voudrait nous le faire croire — à nous, les faibles chrétiens du XX^e^ siècle. En mal. En bien aussi. Terrestres en leurs aspirations, ils devaient l'être presque autant que nous, et jusqu'à en paraître comme nous hypocrites, jouant consciencieusement sur les deux tableaux, celui du temps présent et celui de l'éternité, misant même plus volontiers sur le premier que sur le second. Tous n'étaient pas des saints, c'est trop évident. Inversement

d'ailleurs, ces abbés de province, qui n'étaient pas tous de beaux esprits ni des philosophes, qui souscrivaient pourtant à l'Encyclopédie, croyaient encore aux récompenses de la vie future, et ce n'est pas l'Encyclopédie qui a pu en détourner leur espérance. Méfions-nous des contrastes accusés à plaisir et qui ne prouvent plus grand'chose.

Il est très exagéré de prétendre que le XVIII[e] siècle ait libéré une aspiration profonde au bonheur terrestre jusque-là jalousement réprimée par les tyrans et les prêtres. Ce qu'il a réussi est très différent — mais non moins digne d'intérêt. *Il a fait l'expérience d'un nouveau bonheur terrestre. Et, ce bonheur, il a cru possible, plus encore que de l'accroître, de le communiquer à tous.* De cette expérience et de cet espoir les encyclopédistes se sont constitués les témoins.

Gardons-nous soigneusement d'une erreur possible. Les dates sont formelles. En 1751, ou 1752, ou 1753, le machinisme moderne n'avait pas pris son prodigieux essor. A l'exception de quelques-unes (métiers à bas ou fonte du minerai de fer au coke, par exemple), les inventions qu'il est convenu de placer à l'origine de la « Révolution industrielle » restaient à naître. Tout au plus doit-on noter que certains produits coloniaux, comme le coton et le sucre, avaient commencé de conquérir les marchés de l'Europe occidentale, agrémentant la vie des consommateurs les plus fortunés de manière fort appréciable.

Mais si ce n'était point le bonheur technologique qu'un siècle et demi d'inventivité exaspérée nous a forgé, quel autre bonheur les encyclopédistes révèrent-ils donc de promouvoir[1] ?

C'était d'abord, me semble-t-il, un bonheur en quelque

1. L'article « Bonheur » est sommaire et assez peu révélateur. Retenons-en du moins cette formule : « Notre bonheur le plus parfait dans cette vie n'est donc... qu'un état tranquille, *semé çà et là de quelques plaisirs qui en égayent le fond.* »

sorte accidentel, né de la conjoncture, gratuitement fourni par elle et précaire comme elle. Le XVIII[e] siècle (raccourci du moins, comme le veut l'usage, de 1715 à 1789) a été un siècle de paix. Une telle durée de paix est assez rare pour valoir d'être remarquée. Qu'elle ait incliné les meilleurs esprits à l'optimisme, quoi de plus normal? Ce n'est pas tout. Les progrès de l'agriculture et, plus encore, la clémence des saisons firent régner au milieu de ce siècle une précieuse abondance. De doctes recherches l'ont établi : c'est dans la décade 1741-1750 que le setier de grains, tant de froment que d'avoine, d'orge ou de seigle, a atteint son cours le plus bas; c'est dans la décade suivante que le pain s'est vendu le moins cher. Ajoutez à cela que l'emploi du savon et du beurre se généralisait; le bois de chauffage ne fut point trop coûteux de 1731 à 1780. Ainsi se trouvaient rassemblés les éléments d'un bonheur modeste sans doute, mais susceptible d'être largement diffusé.

Ce bonheur ne devait point être purement matériel. Il devait comporter en outre un important aspect intellectuel et moral. Il était la patiente création d'une classe sociale, la bourgeoisie, qui l'avait mûri à l'encontre de toutes les contraintes spirituelles et matérielles héritées du passé, de la pesanteur des habitudes. L'esprit y avait bien la plus grande part. La liberté qu'on réclamait était avant tout celle d'exercer son intelligence, de l'exercer en tous les domaines, fût-ce au péril de son âme. Qu'on veuille observer que le mot *confort* ne figure pas dans le dictionnaire et que, par exemple, à l'article « Maçonnerie », ou dans la brève notice où sont exposés, au premier volume des planches, les principes de l'architecture, l'auteur loue davantage la beauté des formes que la convenance des bâtiments, le décor que la commodité.

Diderot a voulu rendre un juste hommage aux dispensateurs des biens matériels; d'où les nombreux articles qu'il a consacrés aux *arts méchaniques*; d'où, surtout,

ces admirables recueils de planches, onze volumes finement gravés, d'une clarté didactique supérieure à celle des meilleurs exposés, et dans lesquels les métiers ont la plus large part. Mais c'était un hommage au labeur qui libère — pas à celui qui asservit, pas au nôtre. Car nous savons bien qu'avec toute notre science et ses innombrables applications, nous nous sommes constitués prisonniers de nos machines, que nous les servons bien plus que nous ne nous en servons.

Ce bonheur se trouvait lié, enfin, à un certain rythme de vie, un rythme ni pressé, ni heurté, un rythme humain — celui-là même qui animait les nombreuses petites villes de l'époque, où il faisait bon vivre pour qui jouissait d'honnêtes revenus, et où ceux qui travaillaient de leurs mains n'étaient pas condamnés aux bagnes industriels qui ont déshonoré le siècle suivant. Les encyclopédistes n'ont jamais dissimulé que le moyen âge (tel du moins qu'ils l'imaginaient) s'harmonisait mal avec une théorie du progrès. Il est regrettable que les théoriciens bourgeois, leurs successeurs du XIX^e^ et du XX^e^ siècle, aient tenu, eux, pour négligeable la chute verticale que constitua, du point de vue social, la grande industrie à ses débuts. Comment ont-ils pu oublier ce prix qu'avait coûté leur bonheur, que coûte encore trop souvent notre bonheur ?

Le goût des extrapolations est vif en notre temps. Mais les encyclopédistes cultivaient-ils ce même goût ? Rien ne me paraît moins sûr. A lire entre les lignes, comme on nous invite à le faire, on découvre chez eux un désir bien plutôt de rendre accessible à tous la nouvelle formule du bonheur que de la perfectionner et de l'enrichir indéfiniment. Ce qui est à mon avis la preuve d'une grande sagesse. Le mieux, dit-on, est l'ennemi du bien; en ce domaine, cela ne paraît guère contestable. Car il faut choisir, ou de créer toujours des commodités nouvelles (frigidaire, machine à laver ou avion supersonique) ou de mettre à la portée de tous celles qui existent

déjà. Qu'on m'entende bien : je reconnais que le rôle du technicien est bien d'inventer ces commodités nouvelles; je nie seulement que le théoricien et le praticien de la politique doivent se confier aux inventions futures, à un enchaînement indéfini d'inventions pour assurer la félicité et la paix du monde. Le bonheur (toujours au sens social où nous l'entendons ici) est chose trop relative pour s'accommoder d'inégalités même temporaires. Peut-être faudrait-il ajouter qu'il est conservateur? En tout cas, celui dont rêvaient les encyclopédistes — vers 1750, je le rappelle — semble bien l'avoir été.

L'Encyclopédie bilan des conquêtes humaines? Oui. — En vue de nouvelles conquêtes? Oui encore, mais dans la mesure où ces conquêtes se poursuivraient au même rythme lent qui avait été celui du moyen âge et des temps modernes. Un rythme qui laissât le temps d'assimiler et de digérer le progrès [2].

C'est l'honneur des encyclopédistes que d'avoir voulu élever le niveau de vie du grand nombre des Français jusqu'à un bien-être honnête [3].

> Toute l'économie de la société est appuyée sur ce principe général et simple : je veux être heureux; mais je vis avec des hommes qui comme moi veulent être heureux chacun de leur côté : cherchons le moyen de procurer notre bonheur en procurant le leur, ou du moins sans jamais y nuire (art. « Société »).

Et il semblait que la chose fût possible, qu'il y avait déjà pour cela une quantité suffisante ou presque de richesses. Tout au plus pourrait-on être amené à sacrifier un peu du luxe du petit nombre des privilégiés. Le luxe

2. Voir le discours préliminaire : « J'avoue que la plupart des Arts (méchaniques) n'ont été inventés que peu à peu; et qu'il a fallu une assez longue suite de siècles pour porter les montres, par exemple, au point de perfection où nous les voyons... »

3. Ce qui n'impliquait pas d'ailleurs l'égalité, mais une inégalité aussi restreinte que possible. Voir l'article « Citoyen » de Diderot.

ostentatoire n'a pas bonne presse chez les encyclopédistes, ces bourgeois qui n'ont pas encore désappris la valeur de l'argent.

Si on n'avait jamais connu les draps de Vanrobais — lit-on à l'article « Manufacture » —, on se serait accoutumé à en porter de qualités inférieures, et ces qualités auraient pu être exécutées dans des fabriques moins dispendieuses et plus multipliées.

Cela n'a pas été écrit par un homme qui prônait le progrès matériel au-dessus de tout.

Or on était, en ces années 1750, au seuil de la plus formidable révolution technologique. Les encyclopédistes ne s'en sont pas doutés et ils ne pouvaient pas s'en douter. Très naturellement, ils ébauchaient l'avenir en termes de passé. C'est pourquoi leur hiérarchie des valeurs restait si différente de celle qui s'est imposée à nous. A vouloir le dissimuler, on trahit leur mémoire. Le mot même de *progrès* avait pour eux un autre sens [4]. Car il est arrivé ceci que ce progrès s'est accéléré tellement qu'il a fini en quelque sorte par changer de nature. En particulier les techniques n'étaient pour eux que l'accessoire, l'humain restait l'essentiel. C'est le contraire à peu près que suppose, sinon nos paroles, du moins notre comportement. Il ne s'agit pas de jeter étourdiment la pierre à notre temps, mais de nous rendre compte que les encyclopédistes vivaient encore, technologiquement parlant, dans l'âge agricole; nous sommes passés, en moins d'un siècle et demi, dans l'âge industriel.

L'histoire est myope : son champ d'étude s'étend au maximum à quatre ou cinq mille ans. La préhistoire permet de suppléer en quelque mesure à sa myopie : elle offre des perspectives moins nettes sans doute mais beaucoup plus vastes. Grâce à elle, on découvre que l'huma-

4. On a souvent observé que le mot *progrès* n'a donné matière dans l'Encyclopédie qu'à quelques remarques accessoires; il y est ignoré dans le sens qu'il a pris depuis et que nous lui donnons ici.

nité, de loin en loin, traverse comme *des crises de croissance,* subit des espèces de *mues*. L'invention de l'agriculture aurait été, il y a six ou huit mille ans, l'une de ces crises, l'avant-dernière. Nous ne sommes pas encore tout à fait sortis de la dernière, celle qui vient de nous doter des puissances techniques de l'industrie moderne. Son déroulement est toutefois assez avancé pour que nous puissions en saisir les caractères généraux. Ces mues seraient comparables à un développement subit du *corps de l'humanité,* qui mettrait momentanément en veilleuse toutes ses autres activités. L'âme en sortira meurtrie, mais, nous voulons le croire, apte aussi à plus de véritable grandeur.

Mais, dans ce cas, la leçon des encyclopédistes ne peut plus avoir été celle qu'on nous dit. Ils étaient bien trop les hommes de la mesure et de la sagesse pour inviter leurs contemporains à se jeter dans le courant, bientôt dans le torrent de l'inventivité humaine, au risque d'y perdre définitivement pied. Même lorsqu'ils se trompaient, ils entendaient que ce fût raisonnablement, en toute conscience.

Responsables de notre présent, ils l'ont été, puisqu'ils sont à l'origine de la foi progressiste, mais pour une bonne part malgré eux, puisque l'objet premier de cette foi, de par les circonstances, s'est changé en un autre. Mais si nous pouvions, dans le contexte radicalement nouveau de notre temps, retrouver le bonheur idéal qu'ils prônaient, nous y regagnerions peut-être, entre autres choses, le loisir et le goût de la méditation. Bénéfice énorme et le plus urgent qui soit pour nous! Et maintenant qu'ont été déçues leurs illusions d'une humanité toute bonne et capable de se conduire seule, qui sait si cette méditation regagnée ne serait pas le plus sûr chemin qui mène, ou qui ramène, à Dieu.

MAURICE CRUBELLIER.

LA TECHNIQUE ROMANESQUE DE LUC ESTANG

« Le roman ne donne pas les choses, mais leurs signes. »

J.-P. SARTRE.

M. Luc Estang, dans une interview accordée aux *Nouvelles Littéraires* [1], explique le point de départ et la genèse de sa trilogie romanesque *Charges d'âmes* [2] : « Je n'avais moi-même, déclare-t-il, quand je me lançai dans cette vaste entreprise, qu'un pressentiment assez vague du sujet profond de *Charges d'âmes*, tel que les deux mots de ce titre général m'aidaient à me le représenter, un peu à la façon d'une image poétique. Je vous l'ai dit : c'est progressivement que j'ai fait connaissance avec mes personnages. Tous se sont révélés à moi-même au fur et à mesure de leurs rencontres réciproques. Petit à petit, de ces rencontres, de leurs effets sur le plan moral et spirituel, une histoire est née. Eh bien! cette histoire c'est précisément celle de l'interpénétration des

1. *Nouvelles littéraires*, 3 juin 1954.
2. Estang (Luc), I. *Les Stigmates*, 1950; II, *Cherchant qui dévorer*, 1951; III. *Les Fontaines du grand abîme*, 1954, aux Éditions du Seuil.

vies humaines. *Charges d'âmes* est le roman d'interférence des destins. En termes chrétiens, l'interférence des destins, c'est la Communion des Saints. »

L'œuvre de Luc Estang a donc un « sujet profond » : l'interférence des destins. C'est bien là en effet le nœud des trois romans. Les ressorts de l'intrigue partent de ce centre comme autant de rayons.

Le premier rayon, celui des *Stigmates*, va d'une vocation sacerdotale manquée, celle de Théodore Valentin, à la source d'une autre vocation, celle d'Antoine Fussy. De l'une à l'autre, le chemin est long. Luc Estang ne fait rien pour le raccourcir. Il l'allonge plutôt. Les circonstances qui permettent à Valentin de confier le jeune Antoine au P. Lorraine, son ancien directeur de conscience au Séminaire, se placent au point le plus bas de la courbe que Valentin descend depuis sa sortie du séminaire. C'est trop peu dire. Valentin consciemment a détourné le sens du sacerdoce, « charge d'âmes », en une orgueilleuse emprise sur les âmes. Les usages et habitudes du grand séminaire, s'ils ne vont pas jusqu'à favoriser le détournement, du moins fournissent les moyens de le réaliser. Par une vie trop séparée de ce qu'on appelle avec hauteur et dédain le « monde », une certaine éducation cléricale, soutenue par la mentalité sociologique des familles des séminaristes, envisage ce « monde » comme un terrain de conquête. Les pires méprises sont possibles. Valentin lucidement a soif de dominer autrui. Cette soif seule l'a poussé au séminaire. Il l'emporte dans le « monde » quand il renonce au sacerdoce. Ses vices sexuels, sa malhonnêteté, son appât du gain en sont augmentés. Ils prennent un aspect repoussant, comme si la nostalgie de l'emprise sur les âmes multipliait la malice du mal et, en fin de compte,

le dénaturait. Le lecteur s'en aperçoit très vite. C'est en monstre qu'agit Valentin. Autour de lui, dans le monde du *Coq hardi*, auberge et hôtel meublé d'une banlieue populaire, le mal s'étale avec une naïve innocence. Lui, Valentin, est à part. A part aussi, le jeune Antoine Fussy. L'enfant répond par le dégoût à l'étalage des turpitudes. De Valentin instinctivement il a peur. Il le sent comme une exception qui menace quelque chose d'essentiel en lui. Valentin est attiré par l'enfant : un être vierge à dominer, et à dominer, pourquoi pas ? par le moyen qui a avorté chez lui, Valentin, par la préparation sacerdotale. Les circonstances aident à la réalisation de ces vues. Le P. Lorraine accompagne au petit séminaire de Saint-Wandrille un bonhomme de dix ans qui, comme formation religieuse, emporte la connaissance du nom du Christ, parce qu'on lui a dit qu'ainsi s'appelait le pendu d'un Crucifix aperçu dans la cuisine d'une voisine, et une médaille de la Vierge donnée en talisman par la même voisine lors d'une maladie de l'enfant. A ces éléments, il est vrai, s'ajoute quelque chose de plus positif : une insondable pureté qui, allant au delà du dégoût, de la souillure, s'écarte d'instinct de n'importe quelle forme de mensonge.

Le second volume *Cherchant qui dévorer* suit Antoine au petit séminaire. C'est un séminariste modèle, écrirait-on, si l'expression « séminariste modèle » ne prêtait à confusion. Elle convenait à Valentin lorsqu'il portait soutane. Elle ne convient pas à l'écolier Antoine Fussy. A Saint-Wandrille, très naturellement, il s'épanouit dans une atmosphère de liberté surnaturelle que son confesseur l'abbé Douve — comme par hasard l'ancien ami et condisciple de Valentin — favorise plus qu'il ne la dirige. Antoine a oublié l'horrible Valentin. Personne ne lui en parle, ni sa mère, ni l'abbé Douve, ni le

P. Lorraine. Mais sous ce silence, l'adolescent peu à peu devine quelque chose de « drôle ». Les indices se multiplient puis la vérité se fait jour : Valentin est devenu le mari de la mère d'Antoine. Aucun choc apparent ne se produit. Antoine déjà prend en charge un destin qui croise le sien.

Ce destin, c'est celui d'Élie Hurleau, un bon gros garçon aussi franc que violent, élève intelligent, un peu indiscipliné, assez autoritaire, ce qu'on appelle un « meneur ». A l'inverse d'Antoine qui très jeune a connu les turpitudes, Élie a eu une enfance « préservée » entre son père et sa mère et son parrain Cassagne. Sa vie morale, orientée vers la construction, et non comme celle d'Antoine vers la rédemption, naïvement exige un ordre de base qui permette de prendre essor, comme une sorte de cran d'arrêt. Or un beau jour le cran d'arrêt saute. Élie découvre la liaison de sa mère avec le « parrain ». Le même jour, son père se pend. Élie quitte le séminaire. Le lecteur le devine aisément : Élie part à la dérive. Fera-t-il comme Valentin auquel on ne peut s'empêcher de penser ? Le parallèle semble presque parfait entre les pères et les enfants. L'amitié d'Antoine Fussy et d'Élie Hurleau sous le patronage de l'abbé Adrien Douve rappelle celle de ce même Adrien avec Théodore Valentin, les « Zébédés » du P. Lorraine.

Un troisième destin recoupe les deux autres, un destin en arrière-plan, celui de Paule de Borre. On voit l'altière jeune fille, dont la coquetterie agace les jeunes gens et se refuse toujours, apprendre coup sur coup la ruine de son père, sa « vente » à son cousin sous le couvert d'une demande en mariage, l'amour de Frédéric Ramette, enfin la vie privée de M. de Borre. Celui-ci a eu une liaison avec une Polonaise. Un enfant est né. C'est un *minus habens* dont les infirmités ont un aspect

repoussant. Sa mère, femme aimante et de grand cœur, n'a rien réclamé à M. de Borre, jusqu'au jour où, devenue impotente, elle a voulu assurer quelque chose, moins que rien, à elle-même et au pauvre Sosthène son fils. L'infirme connaît Paule. Il la voit à Saint-Wandrille où elle donne des leçons de dessin et de musique. A un extraordinaire degré, à un degré que seuls peuvent comprendre ceux qui sont affligés de quelque disgrâce physique, il subit l'ascendant de Paule comme d'un être qui vit dans un monde de merveilles dont lui, Sosthène, serait exclu à jamais. Sait-il qu'elle est sa demi-sœur ? Il y a doute. La fière Paule, elle, connaît les liens qui l'unissent à l'avorton. Premier contact avec la solidarité humaine. Et aussi première humiliation. Sosthène se tue : des rumeurs lui avaient appris qu'une assurance-vie prise par M. de Borre en sa faveur force Paule à accepter un mariage auquel elle répugne.

Avec le troisième volume, *Les Fontaines du grand abîme*, les jeux sont faits pour les destins individuels comme pour le destin commun. Mais ces jeux ont deux faces. A l'abîme du mal correspond la miséricorde du Seigneur par l'entremise de la rédemption. L'erreur serait de séparer les deux faces. Antoine Fussy, maintenant l'abbé Fussy, ne les sépare pas. Il n'a plus des nouvelles d'Élie qui a glissé sur la pente d'un nihilisme anarchiste. Ce qu'Élie reproche à sa mère et à son parrain, les « cochonneries », voici qu'il s'y plonge à son tour, sans grand plaisir certes, ni complaisance, mais parce que la vie est mauvaise par essence et que le Bien est mensonge. Sa hargne ne trompe pas. Il garde dans le Mal une telle franchise, une telle ronde simplicité que sur le terrain naturel même il appellerait une rédemption. De fait, c'est par un très terrestre amour qu'Élie est « sauvé », celui de Catherine qui, à la fin

du volume, devient sa femme avec la bénédiction de l'abbé Fussy. Mais ce « salut », — le mot « sauvetage » serait meilleur — suppose une médiation surnaturelle. Elle est assurée par le dépouillement spirituel de l'orgueilleuse Paule de Borre devenue Clarisse, « ma munitionnaire de la grâce », déclare l'abbé Fussy. Y concourt aussi la terrible épreuve imposée à Antoine : c'est lui que Valentin choisit pour écouter sa dernière confession. Le jeune prêtre se voit ainsi le centre et l'aboutissement de l'horrible, du gigantesque mensonge que fut la vie de son beau-père. Comme si la vie sacerdotale du jeune prêtre était spécialement destinée à porter ce qui est le plus éloigné du naturel d'Antoine : le manque d'amour.

Le résumé forcément sommaire de trois gros volumes voile — et peut-être fausse — la portée des correspondances qui, dans *Charges d'âmes,* multiplient les signes de l'interférence du destin. Il ne souligne pas assez tel ou tel parallélisme, tel ou tel symbolisme. Le moindre détail a son importance, prépare à autre chose, répond à autre chose dans la texture d'une pyramide ascensionnelle dont la pointe se perd dans le mystère de la miséricorde divine. Impossible d'isoler un thème ou une partie d'un thème. Chaque élément tient à chacun des autres et perd sa signification si on le sépare d'un seul.

Comment le romancier a-t-il conçu cette œuvre dont les différentes pièces s'arc-boutent si parfaitement? D'entrée, Luc Estang écarte le plan d'ensemble où rentreraient des personnages, des situations préparées à l'avance pour un roman dont le schéma serait déjà connu. L'analyse ici n'a pas joué, ne pouvait pas jouer, car elle n'atteint que des rapports plus ou moins mécaniques ou mécanisés, jamais le faisceau vivant de ce qui

agit en symbiose. Le point de départ de Luc Estang a été, ne pouvait être que synthétique. Il parle d' « image poétique », de « rencontres réciproques » entre ses personnages. Qu'y a-t-il exactement sous ces expressions ?

L'image poétique, dit Luc Estang, a été aimantée par un mot, un groupe de mots « charges d'âmes ». La chose est à retenir. Elle implique la participation de l'inconscient. L'auteur portait en lui le « sujet profond » de son œuvre bien avant que l'expression « charges d'âmes » en cristallise le « pressentiment assez vague ». La cristallisation s'est faite en une formule verbale et non dans l'image d'une situation déterminée que la pensée, aidée de la parole ,aurait analysée après coup. Ce n'est pas indifférent. Le langage bloque davantage les différents aspects de l'inconscient. Il empêche que les distinctions élémentaires se fassent avant la maturité complète de la situation. Par là s'écarte, avec l'esprit de système, l'intervention arbitraire de l'auteur dans une inspiration qui n'est pas au point et dont il violente l'évolution. L'inconscient, sous le couvert du mot, continue plus longtemps son rôle; il sature la conscience claire de perceptions ou d'images hallucinatoires qui forment bloc. L'expression et l'analyse jouent au moment où elles ne risquent plus de dénaturer la synthèse inconsciente. Les plus beaux poèmes de Paul Eluard sont ceux qui partent des mots, ceux dans lesquels le poète se propose de « parler sans avoir rien à dire ».

Pour un romancier, la situation est un peu différente. L'image verbale bloque deux séries d'éléments : une série-temps, une série-personnages. Il s'agit d'intégrer la seconde dans la première, comme si elle en dérivait. Le temps d'un roman, c'est-à-dire, selon Sartre, les « innombrables résistances, menues, têtues, que le héros,

doit briser les unes après les autres [3] », commande l'apparition des personnages. C'est dans la mesure où ceux-ci résistent à la durée que leur impose l'auteur qu'ils sont à la fois romanesques, vivants, intéressants.

Le temps que l' « image poétique », « charges d'âmes » recèle est à coup sûr très peu romanesque et très difficile à vaincre. C'est le temps du destin. Passé, présent, avenir y semblent confondus dans une vision globale où rien ne passerait parce que chaque chose se ferait par décret éternel. Pour Sartre la question est réglée : le destin est une notion qui n'a pas pas sa place dans un roman. « L'idée de destinée est poétique et contemplative... », écrit-il avec mépris [4]. Le vrai romancier est celui qui, comme le fait Dostoïevski, montre des libertés en action, des « passions et des actes imprévisibles [5] » dont le sens à chaque page est sur le point de se livrer et cependant nulle part ne se dévoile [6].

Par un paradoxe assez surprenant, les romans de Luc Estang, bien qu'écrits sous le signe du destin et même, ce qui aggrave la situation, sous le signe de l'interférence des destins, précisément, laissent la même impression que les œuvres de Dostoïevski. Derrière les événements, les gestes, les actes, les faits, les paroles, on sent comme un secret qui surplombe le foisonnant bariolage du monde et lui donne signification. Ce secret à chaque page on croit le saisir; à chaque page il se dérobe. Qu'est Valentin ? Qu'est Antoine Fussy ? Qu'est Élie Hurleau ? Qu'est Paule de Borre ? Luc Estang ne l'explique pas. Il lui suffit que les gestes, les paroles de ces personnages manifestent un peu ce qu'ils sont, lais-

3. *Situations,* I, p. 52.
4. *Ibid.*, p. 49.
5. *Ibid.*, p. 37.
6. *Ibid.*, cf. p. 51.

sent entrevoir quelque chose de leur destinée. Mais la manifestation est en même temps un voile.

Qu'augurer d'un peu précis sur le compte d'Antoine, le « clair gamin du *Coq hardi* » ? Sa peur physique des choses sales, sa gêne quand on lui impose un mensonge, mais aussi son ignorance des choses religieuses dont il avoue ingénument qu'elles ne l'intéressent pas, autant d'éléments si équivoques, si mêlés qu'ils sont bien impuissants à faire pressentir, même de très loin, le prêtre que deviendra Antoine Fussy. Et le sauvage jeune Élie Hurleau, qui se bat férocement contre un camarade parce que celui-ci a lancé une insulte — méritée, hélas! — contre Mme Hurleau, préfigure-t-il l'anarchiste nihiliste qu'Élie sera plus tard ? Anarchiste nihiliste ? Mais nulle part Luc Estang ne qualifie ainsi Élie Hurleau. Il le montre à Paris dans plusieurs milieux différents, chômeur volontaire pour goûter à une liberté sans règle, puis journaliste à un journal crypto-hitlérien. Les seuls actes personnels que pose Élie, précisément échappent au comportement habituel des anarchistes ou des nihilistes.

D'ailleurs, la ressemblance entre la technique romanesque de Dostoïewski et celle de Luc Estang va plus loin. Le temps des romans du premier comme du second est lacunaire, troué. Ce qui importerait le plus de savoir, loin d'être expliqué, n'est même pas dit. *Les Fontaines du grand abîme* montrent l'abbé Fussy en soutane. Comment et pourquoi en est-il arrivé là ? Dans *Cherchant qui dévorer,* les pressentiments du P. Lorraine, de l'abbé Douve, du rigoriste abbé Filâtre, économe à Saint-Wandrille, suggèrent bien la possibilité, pour Antoine, d'une vocation sacerdotale. Mais la suggestion est très vague. L'adolescent n'y réagit pas, du moins n'y réagit pas positivement; car la seule réaction un

peu caractéristique est pour imposer silence au trop indiscret abbé Filâtre par un « Imbécile » bien sonore.

Mais ici il semble que Luc Estang se sépare de Dostoïevski. Celui-ci présente ses personnages avec des zones de lumière et des zones d'ombre. Il y a ce qui est expliqué en détail et ce qui est destiné à rester mystérieux. A ces deux catégories Luc Estang ajoute une troisième : celle où les explications faites comme en retrait, au lieu de dévoiler franchement le mystère, y jettent un éclairage à éclipse. J'appelle le procédé « style indirect », parce que dans *Charges d'âmes* il est employé comme si le romancier rapportait les pensées et les paroles de ses créatures, sans vouloir ni pouvoir s'en porter garant. Ce n'est ni la clarté rationnelle, ni l'ombre du secret. Un doute subsiste d'autant mieux entretenu que les explications sur un même fait ou sujet sont données par bribes, à des endroits de la trilogie parfois très éloignés les uns des autres. Ces endroits ne semblent pas choisis au hasard, ni la lumière et l'ombre distribuées à bon raison. La lumière est pour autrui, pour le ou les personnages qui ne font pas partie de la scène soi-disant explicative, qu'elle ne concerne pas, tandis que l'ombre s'épaissit sur l'homme qui s'explique, sur l'événement qu'on prétend éclairer.

Luc Estang présente ainsi chacun des personnages, surtout Valentin, le P. Lorraine, l'abbé Douve et aussi le subconscient d'Antoine Fussy enfant. Une nuit est sur eux parce que leur destin est de faire le jour pour les autres. L'auteur emploie la même technique pour Paule de Borre, la Clarisse. Le résultat paraît moins bon. Le dépouillement intérieur de la religieuse n'est relié que mystiquement à l'apostolat de l'abbé Fussy, et au « sauvetage » d'Élie Hurleau. Certes, c'est assez aux yeux du Seigneur. Mais Dieu n'est pas romancier, ni

lecteur de roman. Sartre le dit et il a bien raison. Seulement, si Dieu échappe à la catégorie du romanesque, ce n'est pas — comme Sartre le prétend — parce qu'il regarde les choses de ce monde *sub specie aeternitatis* et demeure entravé dans les plis de son omnisciencce ou de sa toute-puissance, mais parce qu'il est libre d'une liberté sans destin, c'est-à-dire d'une liberté qui ne sent pas les résistances du temps. L'homme, au contraire, est libre dans une destinée. En d'autres termes, sa liberté se déploie dans un temps à trois moments à la fois irréversibles et continus, le passé, le présent, l'avenir.

Il faut le dire : la conception que se fait Luc Estang de la destinée n'est pas celle que Sartre prête à François Mauriac[7]. Le destin d'un homme est certes connu de Dieu, mais aucune intelligence humaine — fût-ce celle d'un romancier ou d'un poète — ne peut se flatter d'en expliquer clairement les différentes pièces. Mauriac un peu trop facilement et un peu trop souvent passe du côté de Dieu. C'est, — il faut l'avouer —, la pente du roman français depuis Balzac, que dis-je ? depuis *La Princesse de Clèves*; les romanciers ont tendance à porter la lumière partout, sans respect des zones d'ombre comme s'ils avaient trempé leur plume dans l'omnisciencce divine. La tendance est liée au rationalisme congénital de la France et aussi au volontarisme que ce rationalisme sous-tend. On veut agir par raison, et on croit ne pouvoir le faire que devant un choix dont les termes nettement délimités ont une allure quasi buridanesque. Pour une clarté plus grande, Sartre recule l'heure de la vraie liberté après l'acte, reprenant d'ailleurs en cela une idée cathare; est libre, est clair, est rationnel — les trois adjectifs sont synonymes — ce que

7. *Ibid.*, cf. pp. 36 sq.

l'esprit peut ratifier *a posteriori* dans les engagements de l'âme toujours soumise aux passions. Certes sous la plume de Sartre on ne rencontre pas la distinction de l'esprit et de l'âme. Mais dans *Les Chemins de la liberté*, au moment où il agit, l'homme est « en situation », c'est-à-dire dans les ténèbres, c'est-à-dire dans l'esclavage. Plus tard apparaît la lucidité qui revendique ou réprouve, et, avec elle, la liberté.

Luc Estang garde quelque chose de la mentalité française qui lie la liberté et la raison. La fréquence du procédé, que j'appelle « style indirect », en est le signe. Le « style indirect » rattache une situation, une parole, un geste présent à un passé évoqué par la situation, la parole, le geste d'aujourd'hui et qui prétend les expliquer. Luc Estang s'évertue à multiplier les explications. Il les entasse comme un peintre encrasse sa toile lorsqu'il met couleur sur couleur à la recherche de la nuance exacte.

De fait Luc Estang, à la lettre, « encrasse » son roman. C'est ici qu'il se sépare de la tradition romanesque française. Le « style indirect » au lieu de clarifier le choix des personnages le rend mystérieux. Il l'appesantit, inaugure de subtiles correspondances entre la liberté et les influences diverses qui entrent en jeu, en un mot entre la liberté et le destin. Sartre, pour mieux épurer la première, sacrifie le second dont les cendres très refroidies, de vraies cendres d'éprouvette, se muent en vertige qui saisit l'homme au moment d'agir. Luc Estang au contraire donne au destin sa nature véritable. Il en fait une espèce de tapis roulant continu, mais lacunaire, qui porte les actes libres dans un temps à la fois irréversible et apportant des nouveautés dont certaines parfois sont rédemptrices, c'est-à-dire suspendent l'irrévocabilité des actes. On le voit : la notion est complexe.

Elle intègre ce qui n'est pas elle, depuis le *fatum* jusqu'à la liberté en passant par la Providence, et conduit l'ensemble jusq'au mystère.

Je parle de mouvement. Pour Luc Estang, en effet, par essence, le destin est une marche. Il a un sens, mais ce sens est inconnu. L'homme avance en aveugle. Il pose des actes sans connaître ni savoir où ils le mènent. Le romancier non plus ne le sait pas. A la lettre il rencontre ses personnages et chacun de leurs actes. Luc Estang a bien eu une vue synthétique, une « image poétique » de Valentin, Fussy, Hurleau, Paule de Borre. Paule de Borre, par exemple, « ne fut, à l'origine, — déclare le romancier — qu'une silhouette de jeune fille aperçue sur une route, un dimanche...[8] » Mais Luc Estang, à proprement parler, ne connaissait pas ses personnages avant de rédiger ses livres. C'est au cours de la rédaction qu'eux et leurs actes se sont imposés à lui. « Je n'avais alors — explique-t-il — qu'un pressentiment vague des ensembles, je ne sentais en moi qu'un grouillement confus de personnages. J'ai découvert chacun d'eux progressivement, au fur et à mesure de l'exécution de ce gros ouvrage[9]. » La silhouette de Paule de Borre indique un naturel orgueilleux. Le romancier lui invente une destinée à sa mesure, sa vocation de Clarisse étant — déclare encore l'interview des *Nouvelles littéraires* — « dans la logique de ce tempérament ».

Mais l'exemple de Paule de Borre est mal choisi. Visiblement c'est un caractère que Luc Estang a bâti très vite et du dehors sur une simple « image poétique ». Elle a posé pour le romancier « le difficile problème du

8. *Nouvelles littéraires*, 3 juin 1954.
9. *Ibid.*

dépouillement spirituel d'une religieuse[10] ». Or un être vraiment vivant ne pose pas de problème : il résiste seulement à ceux que la marche du temps lui impose, et en résistant il trame lui-même son destin. C'est ce que font les grands *types* de *Chargés d'âmes*, Valentin, le P. Lorraine, l'abbé Douve, Fussy, Hurleau, et aussi les silhouettes mineures, Juliette, la *tanty* comédienne de Fussy, le « pauvre » Sosthène, Catherine, la fiancée d'Hurleau, Frédéric Ramette, bien d'autres encore. En leur être est déposé un germe mystérieux susceptible de développements très divers. Ils se font en agissant, et par là sont romanesques au sens que Sartre donne à l'adjectif, puisque leur avenir n'est pas inscrit dans leur nature. Leur passé même ne pèse pas sur eux d'une manière inexorable. Ce qui est recueilli, c'est seulement l'essence de ce passé. J'entends par essence l'adhésion de la fine pointe de l'âme à ce qui est pour chacun d'eux la volonté actuelle de Dieu. Aussi le passé est-il orienté vers l'avenir comme le bourgeon d'avril vers le fruit de septembre. *J'aime l'homme incertain de ses fins comme l'est en avril l'arbre fruitier*, écrit René Char dans *À une sérénité crispée*. Les personnages de Luc Estang vivent dans l'incertitude de leurs fins. Des possibilités multiples sont enveloppées soit dans leur caractère soit dans leur passé. Leurs actions libres développent telle ou telle possibilité tandis que d'autres s'étiolent. A la lettre leur liberté crée leur destin, une liberté mystérieuse qui ne choisit pas clairement, mais qui répond ou ne répond pas à la grâce divine.

Cette liberté, en se rattachant au mystère, échappe au vertige qui caractérise la liberté sartrienne, et aussi au coup de force qui, après l'acte, le justifie. Mène-t-elle

10. *Ibid.*

quelque part ? Débouche-t-elle sur un avenir historique où l'homme concret dans un moment déterminé recueille les fruits de cette liberté en mieux être physique, moral, social, intellectuel, spirituel ? Y a-t-il des « chemins de la liberté » qui aboutissent à un progrès sensible de l'espèce humaine ?

A première vue il ne le semble pas. *Les Fontaines du grand abîme* finissent sur un désastre, la guerre de 1939. Je dis bien *désastre* : Luc Estang l'assimile au déluge biblique par l'exergue du volume emprunté à la *Genèse*, exergue dont l'essentiel est récité par l'abbé Fussy à la fin du volume : « Les fontaines du grand abîme furent rompues... » Il est vrai que l'abbé aussitôt évoque l'arc-en-ciel :

« — ... Il y a eu l'arc-en-ciel, reprit-il. Pour les destins individuels et pour le destin commun, l'abîme a un autre nom.

« — Lequel ? fit Élie.

« — La miséricorde, dit Toine. »

Mais l'espérance paraît avoir une portée exclusivement et seulement spirituelle. La réalisation effective en serait reportée dans un autre monde, tandis que celui-ci continuerait d'être ballotté entre le bien et le mal. La miséricorde divine engrangerait les pauvres efforts humains pour l'au-delà, sans que jamais quelque résultat bénéfique soit recueilli sous forme de progrès tangible et concret.

La technique romanesque de l'ensemble de *Charges d'âmes* proteste contre une déformation qui sépare le plan dit matériel du plan dit spirituel et accorde prééminence au second. Si quelque chose domine ces trois volumes, c'est la brutalité des événements, la logique implacable de l'évolution sociale, la transformation de l'apostolat chrétien. Le moindre gauchissement des

intentions les plus secrètes retentit sur autrui et sur la structure historique du monde. Les indélicatesses de Valentin, clerc d'avoué, deviennent le machiavélisme du briseur de grèves en 1936. La révolte anarchiste d'Hurleau l'accule à devenir employé dans un journal hitlérien. Là où Dieu oublierait, les conséquences sociales d'une faute se répercutent comme des cercles concentriques formés par le jet d'une pierre dans l'eau. Mais le plus extérieur garde ou même multiplie la force de pression qui est au centre. Le monde en est un peu plus pesant et la « charge d'âmes » se gonfle d'un contenu très matériel.

Le bien aussi s'inscrit dans l'organisation temporelle, s'y décuple, y triomphe du mal et finalement assure le progrès. Des aspirations assez vagues du P. Lorraine à l'organisation de la J.O.C., la marche est sûre et dans le sens du mieux. Un exemple encore plus révélateur peut-être : les grèves de 1936 sont plus conscientes, plus cohérentes que celles des années 1920. Les premières ont recueilli les enseignements des secondes, et aussi les mérites d'une humanité qui ne farde ni sa misère, ni ses faiblesses, ni ses fautes. Ici le mieux sort du moins bon. Le progrès est au bout d'une prise en charge les uns par les autres. C'est long, lent, laborieux. Il y a des arrêts, des retombées, des échecs. L'art de Luc Estang ne fait rien pour les escamoter. Il leur donne au contraire de la pesanteur. Le poids du mal, sa charge, est, en même temps que l'occasion de la Rédemption, une source de progrès social. « On avance » disait M. Pouget en parlant de l'Ancien Testament. Dans *Charge d'âmes,* le « on avance » est semblable au mouvement d'un glacier qui descend par une poussée immanente à sa masse. Le romancier veille à ce que cette masse soit à la fois dense et volumineuse. Il multiplie les épisodes,

les épaissit par des références au passé, morcelle ces références, esquisse un pressentiment qu'il développe plus tard. Les choses, à force de s'alourdir, ne sont plus des objets bruts, mais des signes, comme le veut Sartre : « Le roman ne donne pas les choses, mais leurs signes[11]. » La technique romanesque par l'accumulation des faits et des gestes, par les nombreux changements de plans, par l'analyse rétrospective des situations en « style indirect », assure ce qui ne peut se décrire directement : la lente marche de l'humanité vers une libération qui est à la fois l'œuvre de l'homme et l'œuvre de Dieu.

Il a été souvent parlé de Sartre dans cette étude. La technique romanesque de *Charges d'âmes* n'est pas très éloignée de celle des *Chemins de la liberté*. Luc Estang accorde peut-être plus de place à l'analyse psychologique, mais cette analyse, loin de volatiliser les faits et les événements, les enracine davantage dans la situation présente.

Ce qui est plus remarquable — et ce qui d'ailleurs dépasse les questions de technique — c'est que les images génératrices des deux romans ont un contenu très voisin et cependant correspondent à des instances très diverses. Chez Sartre la nausée est le point de départ du chemin vers la liberté. Chez Luc Estang la pesanteur joue à peu près le même rôle. Les deux notions évoquent quelque chose de pénible, presque d'avilissant. La marche se fait de bas en haut. Simone Weil avait adopté le sens inverse : la grâce en haut, la pesanteur en bas, mal irrémédiable qui a besoin d'une nouvelle grâce pour remonter la pente fatale. Les deux

11. *Situations*, I, p. 36.

romanciers sont optimistes par rapport à Simone Weil.

Mais quelle différence entre l'attitude de l'un et l'attitude de l'autre en face de leur point de départ! Sartre vit une expérience où le progrès se fait *malgré* les obstacles par une sorte de coup de force à arrière-goût stoïcien, bien que décoré du nom de vertige. Le même arrière-goût se retrouve chez Simone Weil, mais il n'est lié ni à un coup de force ni à un vertige : l'acceptation amoureuse du *fatum* est un appel à la grâce qui détruit la pesanteur. Il y a donc chez elle aussi un mal *contre* lequel la Rédemption se réalise. Avec Luc Estang la barrière est enlevée. « Tout est grâce », pourrait-il dire comme Bernanos. La pesanteur sert au salut. Elle est l'occasion de la Rédemption, le « passage du Seigneur ».

Aussi l'auteur de *Charges d'âmes* est-il sur la voie d'une vision globale de l'histoire de l'humanité. Simone Weil répudiait une tentative de ce genre dont le providentialisme étroit et odieux de Bossuet l'avait dégoûtée. Sartre essaie de relier en faisceau les différents chemins de la liberté; il sent la nécessité de les faire déboucher à un carrefour de l'évolution historique. Mais la conception qu'il se fait de l'acte humain le coupe à l'avance d'une prise sociale. Luc Estang centre l'effort des hommes sur une réponse à donner à l'invite divine. Cette réponse peut être balbutiante, dérisoire, ou aboutir à un non catégorique. Le fait qu'il y a eu démarche de la part de Dieu suffit à l'insérer dans une trame où les mérites des uns compensent les fautes des autres et où, par la Communion des Saints, chaque événement concourt au royaume de Dieu. Dans *Le Passage du Seigneur*[12] publié en 1945, Luc Estang déjà racontait le cheminement du Royaume à travers le combat spirituel

12. Estang (Luc), *Le Passage du Seigneur*, 1945, Robert Laffont.

de *notre* génération. Sa trilogie romanesque reprend au fond le même thème. Elle conserve le même angle, celui d'un optimisme foncier qui voit dans le malheur, les échecs, les absurdités de ce monde le tremplin d'un nouveau progrès. Il manque peut-être à cette vision une profondeur dont le caractère serait à la fois sacramentaire et social. La terminologie « Communion des Saints », comme l'image poétique de départ, « charges d'âmes », évoque une union spirituelle qui, pour être très étroite, semble bâtir l'histoire sur des dispositions intérieures, donc subjectives, et non sur une réalité objective : le Corps Mystique du Christ. Ainsi Luc Estang sacrifie-t-il un peu aux destins individuels et à leur simple interférence l'édification d'une Humanité régénérée.

Rançon, peut-être, d'une technique romanesque plus voisine de celle de Dostoïevski que de celle de Balzac.

Marie-Josèphe Rustan.

Les Signes du temps

L'EUROPE DE LONDRES ET LES CHOIX DES NATIONS

★ *Des cendres de la Communauté de Défense Européenne vient de surgir l'Union de l'Europe Occidentale*[1]. *Mais le monde demeure en travail. Les accords de Londres ont sauvé l'alliance occidentale, ils n'ont pas « fait » l'Europe ni déterminé constructivement l' « Europe » à faire. A. Frisch en montre les limites et l'ouverture. La « solution de rechange » est un point de départ. L'avenir de l'Europe — quel qu'il doive être — reste suspendu aux choix politiques à venir.*

L'opinion publique, dont le règne démocratique s'en est tenu dans l'occurrence européenne longtemps à la tradition des rois fainéants, vient d'être réveillée par l'intensité et l'accélération d'une politique dont le style demeure incontesta-

1. Rappelons, pour mémoire, les plus actuelles parmi les nomenclatures plus ou moins (ou un peu plus que) européennes du monde plus ou moins libre :

Les Six de la *Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier* (C.E.C.A.) : Allemagne occidentale, Belgique, France, Italie, Luxembourg, Pays-Bas.

Les *Sept de l'Europe Occidentale* : Allemagne occidentale, Belgique, France, Grande-Bretagne, Italie, Luxembourg, Pays-Bas.

Les Quinze de l'*Organisation du Traité de l'Atlantique Nord* (O.T.A.N.) : Allemagne occidentale, Belgique, Canada, Danemark, États-Unis, France, Grande-Bretagne, Grèce, Islande, Italie, Luxembourg, Norvège, Pays-Bas, Portugal, Turquie.

Les Dix-neuf de l'*Organisation Européenne de Coopération Economique* (O.E.C.E.) : Allemagne occidentale, Autriche, Belgique, Canada (en qualité d'associé) Danemark, États-Unis (en qualité d'associés), France, Grande-Bretagne, Grèce, Irlande, Islande, Italie, Luxembourg, Norvège, Pays-Bas, Portugal, Suède, Suisse Turquie.

*blement nouveau. Si elle doit se faire, l'Europe ne se fera aujourd'hui plus « à la sauvette ». Seulement l'affaire européenne est de dimension mondiale et considérablement complexe. Quelques préjugés de bonne volonté, solidement fondés dans une collection d'images d'Épinal, sont aujourd'hui plus insuffisants que jamais pour permettre à la vigilance républicaine de tenir lieu de compétence et de lucidité. Tout aspect n'est qu'*un *aspect et tout point de vue exclusif réduit le champ de vision à l'horizon du clocher. A. Viatte, J. Rounault et R. Valvert ouvrent des perspectives diverses sur des pôles mondiaux décisifs pour* nos *options européennes, qui portent et porteront, bon gré mal gré, sur les réalités vives des États-Unis, de la Russie Soviétique ou de la Grande-Bretagne aussi bien que sur les difficultés du couple France-Allemagne.*

E. Borne reprend avec J. Nantet, sur les choix français qui se font et feront et que nous avons et aurons à faire, le libre dialogue qui n'est pas une polémique, mais où les amis en désaccord s'écoutent l'un l'autre et ramassent les pierres tombées non pour lapider, mais pour construire.

Les accords de Londres et l'avenir de l'Europe

La conférence de Londres, réunissant à la fin du mois de septembre dernier les six pays de la petite Europe ainsi que la Grande-Bretagne, les États-Unis et le Canada pour élaborer une solution de rechange pour l'armée européenne, a eu le mérite incontestable de sortir l'alliance atlantique et, avec elle, la communauté occidentale d'une impasse qui risquait de devenir fort dangereuse. L'œuvre de cette conférence a pu être achevée dans de nouvelles réunions internationales, qui ont eu lieu à Paris du 20 au 23 octobre 1954. La marge qui existe dans le domaine de la défense entre une organisation supranationale et la reconstitution pure et simple d'une armée allemande autonome avec un état-major indépendant est extrêmement réduite. Après le rejet de la Communauté Européenne de Défense (C.E.D.), il était plus que difficile de trouver une nouvelle solution

à peu près satisfaisante. Du point de vue français, il est parfaitement compréhensible que le compromis finalement élaboré à Londres et à Paris ne soit approuvé qu'avec une forte dose de résignation. Le récent débat à l'Assemblée Nationale fut d'ailleurs nettement dominé par la crainte de la résurrection d'une Wehrmacht autonome. Cette préoccupation nous semble cependant un peu dépassée par les événements. L'indépendance d'une armée est strictement liée aux possibilités matérielles de son pays. Une Allemagne coupée en deux et contrôlée par la présence sur son propre sol d'une dizaine de divisions étrangères ne pourra jamais redevenir une puissance véritable dans le sens militaire, que son état-major soit inexistant, intégré ou autonome. Quand au danger d'une nouvelle collusion germano-soviétique, il nous semble principalement être d'ordre politique. Si l'Occident faisait un jour moralement faillite, si l'Europe ne trouvait pas dans un avenir raisonnable une base de travail commune, aucun système de contrôle n'empêchera l'Union Soviétique d'attirer l'Allemagne vers elle.

Quand à cette autre crainte d'une trop forte influence du futur état-major allemand sur la politique, on semble vouloir généraliser une expérience, malheureuse sans doute, mais assez brève de l'histoire allemande. Durant toute la période hitlérienne, les généraux allemands se distinguèrent précisément par un manque absolu de sens politique. A l'époque impériale, entre Bismarck et la première guerre mondiale, le rôle politique de l'état-major était plutôt limité. Seulement sous la République de Weimar, les généraux d'une armée de métier mal conçue ont eu le temps et l'envie de se mêler de politique, sans que l'on puisse dire que leur action ait contribué d'une façon décisive à la ruine de la démocratie.

Revenons aux accords de Londres. Leur objectif a été dès le début beaucoup plus atlantique qu'européen. Les

Américains et les Anglais s'intéressaient en premier lieu, pour ne pas dire exclusivement, à la réalisation rapide d'un réarmement allemand quelconque. Ils ont obtenu gain de cause. En même temps, la conférence a réussi à renforcer l'Organisation Atlantique (O.T.A.N.) qui en plus des douze divisions allemandes supplémentaires s'assure le rôle non négligeable d'agent de contrôle de la future coalition ou communauté militaire européenne. Les restrictions du réarmement allemand contenues dans la C.E.D., notamment en ce qui concerne la production d'armes lourdes ou de destruction massive, ont été largement reprises. Le sort de l'agence d'armement proposée par la France est encore indécis. Le mécanisme futur de l'alliance, dont les traits supranationaux semblent assez modestes, ne sera guère déterminé par des textes juridiques mais devra se roder d'après les méthodes de l'empirisme britannique. Il est donc beaucoup trop tôt pour se permettre une opinion sur le système européen qui naîtra finalement de la conférence de Londres.

Il est cependant permis d'affirmer que dans leur forme actuelle les accords de Londres ne peuvent guère servir de base pour la construction d'une véritable communauté européenne. Certes, le pacte de Bruxelles a été remanié, son conseil des ministres a le droit de prendre désormais à la majorité des décisions bien déterminées. On le dotera sans doute d'un secrétariat plus ou moins important, qui fera de nombreuses études extrêmement utiles, mais n'oublions pas que ce n'est pas l'organisation du pacte de Bruxelles qui contrôlera de manière effective le réarmement allemand, mais l'organisation atlantique. D'autre part, les accords de Londres ne fixent au pacte de Bruxelles aucun objectif réellement précis dans le domaine de la politique ou de l'économie. Même la création d'une assemblée parlementaire consultative est restée dans le vague. La conférence de Londres a sauvé le pacte atlantique, elle a réservé l'ave-

nir, mais elle n'a pas contribué à la construction de l'Europe.

Ce travail, dont la nécessité n'est plus contestée par personne, reste donc à faire. La querelle de la petite et de la grande Europe est loin d'être terminée, car les Anglais nous ont fait comprendre en toute honnêteté que leurs possibilités de collaboration restent limitées. Peut-être un élargissement de la petite Europe vers les Balkans n'est-il pas impossible. Dès à présent, la Turquie a fait connaître son désir d'adhérer au pacte de Bruxelles. On sait que des formes d'organisation supranationale ne la dérangent pas. Ces vues turques sont assez largement partagées par la Yougoslavie et la Grèce, ses deux partenaires dans le pacte balkanique. Dans ces conditions, le règlement de la question de Trieste peut ouvrir de nouvelles perspectives. Il fait disparaître le principal obstacle entre la Yougoslavie et l'Italie et enlève ainsi le mur qui a jusqu'à présent séparé les Balkans de la communauté européenne des Six. Indirectement, la Yougoslavie serait parfaitement en mesure de relancer l'idée européenne et de contribuer à un meilleur équilibre politique et idéologique à l'intérieur de la future communauté.

15 octobre 1954.

ALFRED FRISCH.

John Foster Dulles devant l'Europe

M. John Foster Dulles est indiscutablement un homme de bonne volonté. Il passe aux États-Unis pour aimer la France. Collaborateur du Mouvement œcuménique, il a l'habitude des réunions internationales, il représente le contraire d'un isolationniste. Et pourtant ses maladresses ont contribué largement aux échecs de la politique extérieure américaine. On n'a pas oublié sa phrase sur la « révision déchirante » qu'il menaçait d'envisager. Ses pressions en faveur de la C.E.D. ont encore refroidi le climat et donné l'impression qu'une initiative européenne se transformait en

exigence d'un « protecteur » transatlantique. Son voyage à Bonn, brûlant Paris, a contrarié M. Eden. Ses éloges de l'Allemagne tombaient au plus mal puisqu'il s'agissait de gagner les Français et de ne point envenimer des rapports déjà compromis par les propos amers de M. Adenauer. Il se serait trouvé devant une table rase que jonchaient les débris de ses objectifs en Occident comme en Extrême-Orient — si ces mêmes Européens qu'il suspectait n'avaient repris à Londres la situation en main et réparé en partie les dégâts.

Puritanisme ? Mentalité de pasteur égaré dans les problèmes du siècle, édictant des verdicts et convaincu de sa supériorité morale à l'image d'un peuple héritier des Pères pèlerins ? Docilité envers les experts infaillibles du Pentagone ? Crainte des politiciens toujours prompts à dénoncer les concessions à l'égal des trahisons, et qui, pour accabler M. Acheson et les démocrates, dépeignaient le département d'État comme un nid de crypto-communistes ? Tous ces éléments peuvent s'être rencontrés pour engendrer une raideur qu'un déplacement de la majorité risquerait d'augmenter encore. Et sans doute M. Dulles a-t-il aussi cru qu'en gonflant la voix, en déclarant toute solution illusoire en dehors des siennes, il arriverait à les faire triompher comme un voyageur de commerce, à force d'aplomb, impose sa marque de fabrique.

Le rejet de la C.E.D. l'a rappelé aux réalités psychologiques. Et les voix n'ont pas manqué, même en Amérique, pour lui reprocher de les avoir méconnues, de s'être attaché trop exclusivement à une formule au détriment des autres, ou pour juger qu'il avait mauvaise grâce d'exiger des abandons auxquels, pour sa part, il se refusait. Surtout, il s'est rendu compte qu'à s'entêter, il s'exposait au vide total. Réarmer l'Allemagne sans l'accord de la France ? Facile à dire : mais à supposer même que l'on eût obtenu ce réarmement dans les trois zones occidentales, y compris la française, comment se passer des lignes de communication à travers le territoire français ? comment organiser une défense en profondeur sans disposer de ce territoire ? S'il fallait opter entre la France et l'Allemagne, avouait le général Gruenther, nous serions bien obligés de choisir la France. Renoncer à l'Europe, se replier sur l'Afrique et sur l'Espagne, se fier à l'aviation périphérique ? C'était parier gros : et le ministre

qui, après la perte de l'Asie Orientale, eût livré sans coup férir à l'invasion possible le plus riche des continents avec toutes ses ressources, celui-là ne se fût pas trouvé devant l'histoire ni devant ses contemporains dans une position enviable. Jouer la carte des nationalismes au Maroc, en Égypte, ailleurs encore, pour châtier les puissances récalcitrantes et se constituer un réseau de satellites obéissants ? Mais qui sait où s'arrêterait la réaction en chaîne, qui garantirait, mieux qu'à Delhi ou même à Séoul, l'alignement des nouveaux États ?

Assurément, ce chaos n'eût pas mieux servi la France. La chance était d'autant plus grande pour des négociateurs français décidés à la fois à l'éviter et à proposer un plan en toute indépendance. Ils reprenaient ainsi cette direction du mouvement qu'on leur faisait miroiter dans la C.E.D. Certes, chacun y a mis du sien : le chancelier Adenauer, en acceptant des concessions volontaires; l'Angleterre surtout, en s'associant au continent et en faisant cesser une disparité choquante entre les deux systèmes intercontinentaux que sont le Commonwealth et l'Union Française; il reste qu'en prenant conscience des atouts qui l'autorisaient à parler en égal, M. Mendès-France, formé à l'école d'Alger, a singulièrement assaini l'atmosphère. Il répondait d'ailleurs au vœu d'une opinion américaine désorientée sur ce que veulent l'Europe et la France : et si le servilisme a ses commodités, l'Américain réserve son estime à l'ami qui s'exprime franchement et sait contredire.

« La révision déchirante est achevée », s'exclamait le *New-York Times* avec soulagement : elle s'achève non par un retournement catastrophique, mais par un rapprochement des points de vue. Les États-Unis ne comprennent peut-être pas encore tout à fait ce qui s'est passé, mais ils s'y adaptent. Se montreront-ils plus adroits ? Admettront-ils qu'au lieu d'un *leadership* proclamé unilatéralement et correspondant après la guerre à une situation de fait, mais jamais accepté en droit ni souhaitable à longue portée, il serait temps de revenir au *partnership*, basé sur la réciprocité, sans lequel une alliance se transforme en subordination blessante ? Devant une Russie qui change de méthodes et cherche à rassurer, sauront-ils renouveler eux aussi leur tactique et, tout en restant sur leurs gardes, saisir les occasions de détente

plutôt que d'épouvanter en brandissant leurs armes? Cesseront-il de traiter les autres en élèves auxquels on distribue des bons ou des mauvais points selon qu'ils acceptent ou non leurs directives?

N'attendons pas trop. Cette psychologie a des racines profondes. Elle n'est pas propre à M. John Foster Dulles, ni au général Eisenhower (qui, sur la politique étrangère, n'a guère manifesté de vues personnelles), ni même au parti républicain; pour l'abattre, certains démocrates recourraient volontiers à la surenchère, et l'on ne devrait pas avoir oublié les algarades de M. Tom Connolly alors qu'il dirigeait la majorité démocrate au Sénat. Mais il nous appartient d'atténuer ce complexe de supériorité en n'entretenant pas nous-mêmes le complexe d'infériorité; sachons vouloir, n'hésitons pas à marquer nos positions, même lorsqu'elles ne coïncident pas avec celles de Washington, et nous éveillerons d'abord la surprise, bientôt, l'événement le démontre, ce respect nécessaire à la véritable amitié.

AUGUSTE VIATTE.

Toujours coexistentiels

Plus que jamais, la coexistence semble un sujet actuel. Disons tout de suite que la manière dont la presse ex-neutraliste en parle n'est pas à l'honneur de l'intelligence politique, mais illustre fort bien un sentimentalisme naïf : on attend le Père Noël soviétique et ses cadeaux. C'est touchant, ce n'est pas très sérieux. On peut sans doute admettre qu'après Genève, le public occidental veut pour une bonne fois échapper à toute tension internationale; ses nerfs sont à bout. Après le Père Fouettard que fut Staline, il veut un Père Noël. Parfait. Malheureusement, pour coexister, il faut d'abord exister. Et cette vérité là paraît être étrangère à ceux qui rêvent d'un palais rose de la paix. Même la coexistence pacifique suppose qu'il n'y ait pas une trop grande différence entre le poids existentiel des deux partenaires.

Encore faudrait-il savoir exactement ce que coexistence signifie à Moscou ? Grâce à M. Khrouchtchev successeur de Staline dans le poste de secrétaire général du parti, nous sommes renseignés. Il a répondu en toute clarté à M.Sam Watson, secrétaire du syndicat des mineurs de Durham et membre de la délégation du parti travailliste, qui vient de visiter l'U.R.S.S. et la Chine (*Observer*, 29 septembre 1954). M. Khrouchtchev a vanté à son interlocuteur anglais les mérites des échanges commerciaux entre leurs deux pays, et M. Sam Watson n'put qu'approuver. Il en fut de même quand Khrouchtchev expliqua la nécessité et les avantages d'une sécurité militaire commune. Et enhardi par la volonté coexistentielle de son partenaire, Sam Watson osa lui poser la question-clé : « Allez-vous cesser un jour votre guerre de propagande contre les partis socialistes, y compris celui de Grande-Bretagne ? » « Non, jamais de coexistence dans ce domaine-là », a répondu avec une franchise toute spontanée M. Krouchtchev. Et M. Sam Watson, le cœur lourd, accepta l'idée que la guerre froide continuera malgré les échanges commerciaux et les négociations diplomatiques.

Oui, la guerre froide continuera par d'autres moyens. Staline avait organisé une guerre de position aux lignes rigides. Malenkov a inauguré une guerre de mouvement. Moscou vient d'ailleurs de fournir deux exemples remarquables de cette nouvelle tactique. A la proposition américaine du pool atomique, les Soviétiques avaient pratiquement opposé une fin de non-recevoir (*Pravda*, mai 1954). Le 6 septembre, Eisenhower déclare que les Américains n'ont pas l'intention de laisser dormir ce projet, vieux de neuf mois déjà. Le 23 septembre, M. Dulles allait en parler devant les Nations Unies. Vingt-quatre heures avant ce discours, Moscou publie une note pour demander brusquement la reprise des négociations. L'autre exemple a trait aux propositions anglo-françaises de désarmement. En juin, M. Malik

refuse de les prendre en considération. Ce qui permet à la *Pravda* d'écrire qu'elles n'ont pas été discutées et à M. Vychinsky de les reprendre.

Selon cette technique, l'U.R.S.S. peut fort bien intervenir de plus d'une façon pour essayer d'empêcher que l'Europe occidentale prenne forme. S'attendre qu'elle offre des élections « authentiquement libres » pour toute l'Allemagne, c'est d'une naïveté désarmante, car ce serait exiger une capitulation idéologique, un Munich idéologique. La notion d'élections libres n'existe pas dans le vocabulaire soviétique. Notre liberté est pour Moscou le contraire de la liberté et des élections démocratiques et libres signifient que la victoire du parti soviétique est organisée par tous les moyens.

En revanche, après avoir assigné à la République démocratique allemande par la déclaration de M. Molotov, faite le 6 octobre à Berlin, la mission d'une Prusse nouvelle, appelée à réunifier les Allemagnes, Moscou peut continuer dans ce sens et utiliser une partie de ses troupes. En même temps, la France peut se voir offrir l'occasion d'un tête-à-tête pour examiner comment redonner vie au pacte franco-soviétique sous une forme nouvelle.

Le leitmotiv du désarmement peut également connaître des variations nouvelles, de même que celui des échanges commerciaux ou culturels. Tout ce qui peut retarder ou empêcher l'Europe occidentale et tout ce qui peut éloigner l'Amérique du Nord de l'Europe, sera mis en œuvre par la diplomatie soviétique au cours des mois à venir.

JEAN ROUNAULT.

Lettre de Londres

30 août : rejet par l'Assemblée Nationale française de la C.E.D. 28 septembre : Conférence de Londres. Pour un Français vivant en Grande-Bretagne ces dernières semaines ont été riches d'enseignements.

Le début a été dur, parfois pénible. On a beau inlassablement répéter à ses amis anglais [1] inquiets qu'ils ne doivent pas juger de la valse de nos premiers ministres selon leurs propres critères, qu'il y a une stabilité ministérielle française, que la France travaille et se relève. On a beau leur démontrer que les problèmes auxquels nous avons à faire face depuis 1945 sont infiniment plus douloureux et complexes que les leurs par suite de notre position géographique, des séquelles matérielles et économiques de l'occupation et de la division qui en a résulté dans les familles spirituelles et politiques françaises..., le vote du 30 août a été un coup rude.

Ce que nos amis nous reprochaient ce n'était pas d'avoir dit non à l'intégration avec l'Allemagne. C'était d'avoir hésité pendant quatre ans après avoir nous-mêmes fait les premiers pas, alors que leur position de ne pas s'engager sur le continent avait été exprimée très clairement dès le début.

On ne s'étonnera donc pas qu'au début de septembre nombre d'éditoriaux n'étaient pas très tendres pour nous. Cependant les lettres aux éditeurs, du *Times* et de l'*Economist* par exemple, montraient que nous avons de sincères amis anglais qui comprennent bien notre situation. Au fur et à mesure nous avons vu les Anglais prendre conscience de ce qu'ils ne pouvaient pas indéfiniment refuser leur participation à l'Europe en arguant de la nécessité de préserver leurs liens avec le Commonwealth. Ils découvraient que nous aussi nous avons l'Union Française. Les différentes familles politiques anglaises redécouvraient, chacune à leur façon, que le problème fondamental auquel nous tous, occidentaux, en Europe et Outre-Mer, avons à faire face est celui de notre attitude vis-à-vis du communisme, et ce en union avec les États-Unis. Ce dernier point est essentiel. Malgré certaines réactions sentimentales et de nombreux intérêts contradictoires, au plus profond de leur instinct, les Anglais se sentent liés aux États-Unis. Cela, un Français ne doit jamais l'oublier. Même les travaillistes anglais qui ont accompagné MM. Attlee et Bevan en Russie et en Chine réalisent que si

1. Bien entendu une véritable étude devrait nuancer. Un conservateur ne pense pas comme un travailliste, ni un partisan de M. Attlee comme un bevaniste. Cette lettre ne prétend que rapporter une impression d'ensemble.

la coexistence avec l'Est ne doit pas être une grande illusion, il faut avant tout que l'Ouest soit uni et sache résoudre ses propres problèmes politiques, économiques et sociaux. Alors seulement la coexistence ne sera plus une veillée d'armes à la merci d'un déséquilibre fortuit de puissance, mais débouchera dans l'espoir d'une compétition entre deux systèmes pour le plus grand bien de l'humanité. C'est sous cet éclairage d'ailleurs qu'il faut apprécier la prudence de l'Angleterre dans l'Asie du Sud-Est.

En effet dans le cadre de ce problème fondamental, de nombreuses questions qui pourraient paraître comme étant simplement locales ou techniques, changent d'aspect et prennent une importance considérable.

Il faut comprendre à cet égard que l'Angleterre est particulièrement bien placée à l'heure actuelle, parmi les différentes nations de l'Occident, pour penser d'une façon approfondie une politique à long terme valable où tous nous pourrions puiser un enseignement. En effet, avec à la base le civisme de tout le peuple anglais et les réformes que le Travaillisme au pouvoir a su mener à bien, la politique économique du chancelier conservateur Butler a pour résultat que dix ans après la guerre l'Angleterre peut ne plus être obsédée par les problèmes de première urgence tels le logement, le ravitaillement et l'inflation. Par conséquent, et étant donné que d'ici peu, un an peut-être, de nouvelles élections donneront pour plusieurs années des directions nouvelles à la politique anglaise, nous autres Français aurions grand intérêt derrière les motions, la tactique et la publicité des conférences de Scarborough (travaillistes) et de Blackpool (conservateurs) et derrière les luttes d'influence des différentes tendances qui existent au sein des deux grands partis de tenter de déceler les grands mouvements de fond de la politique britannique, non seulement dans le domaine international, mais aussi, et surtout, dans le domaine intérieur de la construction de la cité.

Nous aurions alors à méditer notamment les succès économiques de nos amis qui connaissent une réelle euphorie après tant d'années d'efforts. Quand on dit cela à des Français ils répliquent aussitôt : « Voyez les grèves, voyez la situation du charbon », comme ils diraient : « Il y a les Mau Mau et le Dr. Malan (ou ses successeurs) », ou comme ils souri-

raient de la révolte des ménagères devant l'augmentation du thé [2].

Bien sûr il y a la grève du port de Londres et celle des chauffeurs d'autobus. En outre pendant un jour les journaux n'ont pas paru. Mais il est normal que dans une période de plein emploi, les syndicats s'efforcent d'obtenir le plus d'avantages possibles. Il faudra attendre la fin de tous ces mouvements pour essayer d'évaluer leur signification, étant donné qu'ils ne sont pas officiels et que la plupart d'entre eux sont menés contre la volonté des syndicats.

Bien sûr, également, dans cette prospérité spectaculaire il y a le point noir de la production charbonnière dont l'augmentation n'arrive pas à suivre celle de la consommation et qui risque ainsi de constituer un dangereux goulot d'étranglement. Il en résulte que l'Angleterre, autrefois grosse exportatrice, conserve à grand'peine quelques marchés d'exportation (pour la France un million de tonnes par an au lieu de huit millions environ avant 1939) et qu'elle est obligée d'importer les qualités de charbon qui lui manquent de France (presque un million de tonnes, soit sensiblement autant que dans l'autre sens), d'Allemagne, de Belgique et de Pologne, et même des États-Unis. Tous les rationnements alimentaires sont maintenant supprimés, mais la carte de charbon subsiste. Et après ? Au lieu de sourire ou d'incriminer qui la nationalisation, qui l'absentéisme des mineurs et leurs congés payés qui vont en s'allongeant, on pourrait songer que cette politique anglaise est peut-être très sage. Elle préfère en effet faire travailler une main-d'œuvre, qui a quitté la mine avant et après la deuxième guerre mondiale, dans les industries qui exportent des produits fabriqués, plutôt que de la diriger à nouveau vers la mine où elle ne servirait qu'à exporter des matières premières, type d'exportation qui est la caractéristique de pays peu développés. Vue sous cet angle, la question change de sens et mérite d'être étudiée comme contribution à l'organisation économique de l'Europe. Bien entendu, il faudrait pousser plus à fond cette

2. Cette augmentation est normale après la fin du rationnement. Mais cette révolte des ménagères est intéressante, car elle montre que les réflexes du consommateur anglais se réveillent alors que des années de rationnement lui avaient donné une passivité, objet de scandale pour un Français.

étude. On soulèverait notamment le problème du double prix, sur le marché intérieur et sur celui de l'exportation du charbon anglais. On rencontrerait le problème de l'intérêt de pays qui, comme la France, ont besoin de l'importation de charbons anglais dans certaines qualités, dans certaines régions loin de leurs propres mines ou de celles d'autres pays, et pour certaines industries comme l'agglomération qui fabrique des boulets, combustible bon marché. Il faudrait alors examiner les difficultés non seulement politiques mais techniques qui ont empêché jusqu'à présent la Grande-Bretagne d'entrer dans le Plan Schuman et s'efforcer d'évaluer les chances d'une collaboration que le prochain voyage de M. Monnet à Londres s'efforcera de concrétiser.

Nous ne pouvons pas ici entreprendre cette analyse. Nous avons voulu montrer seulement dans cette courte lettre qu'à la rentrée des vacances, quels que soient les idéologies et les intérêts, quelles que soient les différences d'épidermes que relèvent avec esprit Daninos et parfois avec humeur tant nos amis anglais que français, il ne faut pas que l'union européenne n'ait commencé cet été que par une union de mauvais temps. Il ne faut plus que Français ou Anglais puissent penser comme une Anglaise que nous connaissons que Paris est à vingt-quatre heures de vol (nous soulignons : par avion) de Londres. Gardons-nous surtout des jugements téméraires. Essayons de comprendre. La situation européenne et mondiale oblige plus que jamais nos deux pays à travailler en commun. Notre fierté nationale n'a pas à en souffrir, car, si l'Angleterre en bien des domaines peut nous montrer le chemin, elle nous sera peut-être reconnaissante un jour d'avoir su tirer à temps le signal d'alarme du 30 août.

Londres, le 14 octobre.

ROGER VALVERT.

Attitudes nouvelles

Parmi les 350 voix qui ont accordé leur confiance à M. Pierre Mendès-France lors du débat au Parlement sur les accords de Londres, parmi les 150 abstentions (beaucoup d'entre elles étaient manifestement favorables au gouvernement), un certain nombre de votes sont extrêmement

significatifs. Ils représentent une évolution dans la conception de la politique étrangère de ce pays, particulièrement à l'égard du Pacte atlantique. On a voté pour et on s'est abstenu, en pensant qu'il était nécessaire de reconduire ou de laisser reconduire à Londres le meilleur négociateur, mais aussi (et c'était là le fait nouveau chez quelques-uns) pour ne pas briser l'unité de ce qu'on appelle le monde libre.

Voilà qui paraissait remettre en cause les théories de quelques hommes politiques ou essayistes, sur la neutralité, entre l'Est et l'Ouest, de la France. En fait, il n'en est rien, les circonstances seules ont changé. La théorie neutraliste, quand on va au fond, repose essentiellement sur la conviction que c'est en Extrême-Orient, et non en Europe, que les deux grands empires qui se partagent le monde s'entrechoquent. Les Russes tendraient naturellement vers l'Est où les pays sous-développés sont perméables à une soviétisation que refuse naturellement l'Europe occidentale (comparer le cas de la Chine avec celui de l'Allemagne de Pankow où les Russes ont tant de difficultés); la politique étrangère américaine s'est toujours déterminée sur le Pacifique (penser à Pearl Harbour). Dans ces conditions, il pouvait être d'un intérêt commun aux deux blocs de ne pas se constituer, l'un à l'autre, un second front. Le second front a toujours été la terreur des Russes, le second front affaiblit et divise les forces américaines. A vrai dire, tout cela n'était pas absurde, loin de là, dans une perspective qui se plaçait à la veille de l'aggravation de la guerre d'Indochine, alors que le conflit de Corée allait éclater. Mais il fallait faire comprendre aussi (c'était peut-être plus difficile) que la notion de guerre mondiale est abusive (il n'y a jamais eu de guerre véritablement mondiale) et que la France n'est pas forcément destinée à rester, dans les temps futurs, le champ de bataille qu'elle a été autrefois. Un certain égocentrisme s'oppose, très vivement, à cette dernière conception.

Mais les circonstances, aujourd'hui, ne sont pas les mêmes. Le fait diplomatique capital, devant lequel nous nous trouvons, est une négociation à mener, entre l'Est et l'Ouest, sur le problème allemand. Ceci nous ramène en Europe où chacun des négociateurs doit tenir en mains toutes ses cartes. Pour la France, dans cette partie, l'Amérique en est une. Une Amérique, d'ailleurs, avec laquelle il y a intérêt à

garder le contact, ne fût-ce que pour la faire participer à cet esprit de négociation; isolée, mal informée, elle pourrait prendre des initiatives malhabiles. La France, isolée, ne tient pas, non plus, toutes ses chances et on l'a vu puisque le rejet de la C.E.D. n'a pas facilité cette grande négociation, alors que le premier effet des accords de Londres est peut-être d'avoir provoqué les ouvertures de Vichinsky à New-York, probablement celles de Molotov à Berlin.

Jacques Nantet.

Le Ballet des arguments

La Communauté Européenne de Défense est morte, mais son fantôme s'obstine à hanter notre vie publique, nationale et internationale, et il ne sera pas facile de tuer cette morte, maintenant qu'elle revient comme un spectre de Shakespeare tourmenter la conscience des vivants. Les accords de Londres doivent faire une mauvaise pierre sur ce cercueil, car tout se passe comme si les exantécédistes et les ex-procédistes croyaient aux revenants.

Il faut faire une exception pour les communistes, dont la dialectique en l'occasion prend la figure d'une logique exactement linéaire. Ceux-là n'ont jamais de remords, donc ils ne croient pas aux fantômes; ils se sont battus contre la C.E.D. avec une passion totale, parce qu'ils étaient sûrs, dans ce combat, du sentiment de l'Union Soviétique, parce qu'ils savaient que l'échec de la C.E.D. serait un coup qu'ils espéraient décisif porté à l'Europe, cette révolution, concurrente trop bien placée de leur révolution. Contre les accords de Londres qui consolident l'alliance atlantique et prévoient la résurrection d'une armée nationale allemande, ils ne peuvent pas ne pas avoir une attitude de combat et ils ressassent les arguments récemment victorieux contre ce qu'ils appellent, dans l'incrédulité de leur cœur, la nouvelle C.E.D.

Mais le ton n'y est pas, mais l'accent n'y est plus. Par cette retombée de leur vigueur militante les communistes avouent que les accords de Londres leur sont moins odieux que la C.E.D., que l'armée allemande leur est moins redoutable que l'idée européenne. Il sont logiques avec les impératifs de leur doctrine et de leur stratégie. Ils ont contribué à tuer la C.E.D. et ils ne croient pas que les morts reviennent. Ils sont des politiques purs, sans superstition.

Les autres, ex-anticédistes et ex-procédistes, ont des personnalités plus complexes et tiennent des personnages plus compliqués, ils sont moins assurés de leurs crédulités et de leurs incrédulités au point de mal surveiller leurs arguments familliers et de leur laisser aller jouer de nouvelles figures dans le jeu des autres. Le fantôme de la C.E.D. ne doit pas être étranger à ce ballet des arguments, à cette danse curieusement légère de raisons jadis sérieuses.

Il était commun d'accuser les cédistes de complaisance proaméricaine et de docilité abusive envers les Anglo-Saxons. La C.E.D. n'était-elle pas une exigence d'outre-Atlantique ou d'outre-Manche ? Les anticédistes attendaient de la France un sursaut de fierté nationale. Beaucoup d'entre eux avaient combattu le pacte atlantique et reprenaient contre la C.E.D. les arguments qui avaient échoué une première fois, mais qui allaient avoir maintenant plus de bonheur : on n'a pas le droit de désespérer ainsi de la paix, de provoquer inconsidérément le monde soviétique. Et les cédistes de leur côté insistaient sur cette chance unique que proposait la C.E.D. de hâter la construction de l'Europe, tout en sauvegardant la politique nécessairement atlantique de la France.

Voici que se pose le problème des accords de Londres. Faut-il approuver ou condamner cette solution de rechange, triomphe de deux empirismes étroitement conjugués, celui de M. Eden et celui de M. Mendès-France ? Et aussitôt les arguments des uns s'échappent

dans le camp des autres comme les poules de ce philosophe dans la cour de son voisin. Que Londres ait sauvé l'alliance atlantique, même au prix du réarmement allemand, le fait peu contestable est inscrit allègrement au crédit de M. Mendès-France par d'anciens adversaires et du pacte atlantique, et de l'armée européenne et l'argument jadis cédiste brille d'un bel éclat sous des plumes hier anticédistes. Inversement les Européens, qu'on dit intransigeants, font grief à ce gouvernement de jouer un jeu systématiquement anglo-saxon, de livrer à la tutelle de la vieille sagesse anglaise une Europe trop faible, trop effervescente et trop jeune pour bien se conduire toute seule et on m'a conté que tel parlementaire républicain-populaire en appelait couramment à Jeanne d'Arc pour confondre l'intolérable anglomanie de M. Mendès-France.

Il était entendu du côté anticédiste que l'Allemagne ayant des revendications territoriales à l'Est, selon la formule sans cesse rabâchée, ne pouvait-être admise en armes dans une communauté de nations pacifiques, que tout accord de caractère militaire avec un pays qui n'avait pas accepté les grandes mutilations de Silésie ou de Prusse orientale ne pouvait avoir qu'un style d'agressivité (il serait assez plaisant de rechercher si une certaine opinion francophobe en Grande-Bretagne n'aurait pas déjà utilisé cet argument au temps d'Edouard VII et de Delcassé contre le projet d'Entente cordiale, car enfin la France n'avait pas accepté le traité de Francfort et elle avait par conséquent ces revendications territoriales à l'Est qui s'appelaient l'Alsace et la Lorraine). Au lendemain de Londres il faut bien constater la disparition de cet argument qui a déserté l'esprit des ex-anticédistes ralliés aux accords de Londres cependant que les ex-cédistes se mettent à craindre que l'alliance allemande ne fausse dangereusement et dans un sens offensif le pacte atlantique jusque-là inattaquable.

Le recours au soldat allemand, même sous un drapeau

européen, était pour les ex-anticédistes de gauche (on désigne par ce terme de plus en plus conventionnel ceux qui avaient répudié le nationalisme pour leur patrie comme pour celle des autres), le vice irrémédiable de la C.E.D. On expliquait que dès qu'une armée sort de terre en Allemagne elle provoque une explosion de militarisme et de nationalisme et qu'évoquer ainsi les vieux démons germains, c'était étouffer inévitablement les frêles promesses d'une Allemagne démocratique. De l'autre côté on répondait que les progrès de l'esprit européen en Allemagne étaient la preuve d'un changement substantiel dans l'esprit d'un peuple qui a assez souffert du nazisme pour avoir enfin compris une certaine liaison entre les causes et les effets; que la défiance systématique à l'égard de l'Allemagne d'une grande partie de l'esprit public en France avait fait échouer dans un passé récent la politique de réconciliation pour laquelle avaient lutté Briand au pouvoir et Marc Sangnier dans l'opinion et que cette germanophobie aveugle n'était pas sans responsabilité dans l'avènement de Hitler.

Ici encore les accords de Londres ont produit de grandes révolutions de pensée dans le monde de nos politiques, acteurs ou chroniqueurs, et mis en mouvement le ballet des arguments. Les ex-anticédistes se surprennent à dire et à écrire que le réarmement de l'Allemagne était inévitable et cette raison de fait et de nécessité devant laquelle ils se refusaient hier à incliner les raisons de l'espérance et de l'idéal, voici qu'elle devient convaincante bien qu'elle n'ait pas convaincu en Allemagne cette opposition social-démocrate sur laquelle il n'y a pas très longtemps on tenait à se régler par hostilité décidée à la politique cédiste du chancelier. La Wehrmacht déguisée en C.E.D. était donc plus dangereuse pour la liberté en Allemagne et pour la paix en Europe que la Wehrmacht toute nue. Et sans doute faut-il pour conquérir son amitié, comme la Russie en avait donné

l'exemple, offrir à l'Allemagne une armée nationale. Le cadeau qui plaît en ce siècle dur. Il semble que l'idéalisme d'hier ait été lesté d'une cargaison assez pesante de réalisme. Mais il y a toujours compensation à tout dans un univers qui n'atteint à un équilibre provisoire qu'en composant des déséquilibres de sens contraire, et il arrive que les contradictions des uns rachètent les contradictions des autres : depuis Londres le nombre est grand des anciens cédistes qui ont fait profession d'un antigermanisme exacerbé, reprenant à leur compte les arguments délaissés par les autres, lesquels ne sont pas restés longtemps sans emploi. D'elle-même abandonnée à sa spontanéité, l'Allemagne descendrait vers le pire, si bien que c'est du côté des amis français du chancelier Adenauer que se montrait la thèse brusquement oubliée par d'autres d'une Allemagne vouée au mal lorsqu'elle n'est pas maintenue et contenue de l'extérieur, si bien que la C.E.D. dont ils étaient les champions apparaissait rétrospectivement, mais bien fâcheusement, pour l'idéal de la réconciliation franco-allemande comme le carcan de fer ou la camisole de force qu'il fallait absolument passer à un criminel-né ou à un fou incurable.

L'un des résultats du renouvellement qui se remarque depuis quatre mois dans la politique française est donc une sorte d'inconséquence et d'incohérence généralisées dans ce qui subsiste en France de pensée politique. L'apparition d'un fantôme est provocation à la déraison et on était en train de se demander si le fantôme de la C.E.D. ne brouille pas quelques cervelles.

Les uns croient de leur devoir de venger la morte qui vient jour après jour leur désigner ses assassins et leurs complices. D'où cette attitude de critique et de négation qui leur fait tout craindre et tout suspecter dans la politique d'aujourd'hui, jusqu'à reprocher à autrui de prendre les risques qu'ils avaient eu le courage d'assumer eux-mêmes. Et pour quitter à la fin le point de vue de Sirius (qui désigne encore ici une étoile lointaine et

nullement engagée dans les terrestres partialités), disons simplement que c'est mal servir l'Europe que de croire la cause perdue après un échec, si éclatant et si retentissant soit-il. Le désespoir publiquement cultivé semble sauver la pureté d'une mystique. Mais le désespoir est toujours une tentation. Dans des circonstances plus dramatiques on a su ramasser les tronçons du glaive brisé; qu'on comprenne aujourd'hui que parmi les décombres de l'ancienne politique européenne on pourrait ramasser quelques bonnes pierres non pour lapider mais pour tenter de reconstruire.

Les autres, que j'essaie de deviner davantage par conjecture, ne sont pas non plus à l'aise avec le fantôme de la C.E.D. S'ils allaient jusqu'au bout de l'interrogation intérieure, ces démocrates, ces internationalistes, ces Européens de la meilleure Europe se demanderaient si ce n'est pas justement la C.E.D. de leur polémique anticédiste (et non pas celle des cédistes) qui est en train de ressusciter malignement, si bien que, comme dans un mauvais ou un trop bon roman policier, ils se seraient trompés sur l'identité de leur victime. Leur devoir politique serait peut-être alors de ne pas se résigner à tout en invoquant ces arguments de nécessité, de compromis inévitable dont on a tant reproché l'usage au M.R.P. à l'époque où il était au pouvoir. Sans doute les problèmes ne se séparent pas si aisément les uns des autres, et l'Allemagne ou l'Europe sont une grande question mais aussi une question parmi d'autres. Et on comprend que ceux qui font confiance à M. Mendès-France, tout en se réclamant d'un autre esprit que celui de ce radicalisme qui vient de célébrer bruyamment à Marseille son bonheur de reprendre la France en main, ceux-là donc qui espèrent en un renouveau français, peut-être parce que M. Mendès-France est là, mais aussi, ce qui les réjouit davantage, parce que d'autres n'y sont plus, ils auront beaucoup à consentir et à supporter. Qu'ils s'en aperçoivent avec lucidité sans se laisser mystifier par

des mythes de propagande. D'ici peu des problèmes confusément posés apparaîtront avec plus de clarté. Et ce sera la fin du ballet des arguments.

On a voulu une Europe meilleure que celle de la C.E.D. et on a les accords de Londres. On a combattu le M.R.P. et on a cherché devant des déceptions trop peu niables à faire une gauche authentique d'inspiration chrétienne, un M.R.P. plus vrai que le M.R.P. et on a contribué à mettre la France à l'heure radicale. Aucun de ces événements n'est une tragédie. Tout n'est pas mauvais dans l'Europe de Londres et les démocrates chrétiens de toutes les obédiences ont beaucoup à apprendre des radicaux, anciens et nouveaux, et par exemple l'art, utile dans la vie publique, de rester à la fois si divisés et si unis. Mais il est bon qu'après tant de diversions de la plus haute intellectualité se montrent enfin dans le réel les véritables alternatives, celles qui, comme leur nom l'indiquent, excluent tout troisième terme.

ÉTIENNE BORNE.

Chine populaire et Russie soviétique

Une délégation soviétique d'une importance exceptionnelle est allée célébrer à Pékin le cinquième anniversaire de la République populaire chinoise. Sous la conduite de Krouchtchev, premier secrétaire du Parti, du maréchal Boulganine et de Mikoyan (spécialiste des questions économiques et commerciales), cette délégation, après avoir honoré de sa présence toutes les festivités, a conclu un certain nombre d'accords avec la Chine. Les circonstances et le contenu de ces accords montrent — on l'a maintes fois répété — que la Chine occupe une place vraiment à part dans le monde communiste.

Les fêtes commencèrent le 15 septembre, quand se réunit à Pékin la première session de l'Assemblée panchinoise. Il s'agissait tout d'abord de voter la Constitution de la République populaire. Si l'on en croit la presse, le projet de constitution avait donné lieu à des centaines de milliers d'amendements déposés dans les multiples assemblées locales. Mais en fin de compte, les 106 articles du texte ont été votés à l'unanimité.

A première vue, la Constitution chinoise — qui a été publiée dans la *Pravda* du 21 septembre — ressemble étrangement à la Constitution stalinienne de 1936. La structure de l'État soviétique et celle de l'État chinois offrent peu de différences entre elles. Le pouvoir suprême est, en Chine comme en U.R.S.S., détenu par une assemblée (ici, l'Assemblée panchinoise des députés du peuple; là, le Soviet suprême), mais cette assemblée ne siège que quelques jours par an, et dans l'intervalle des sessions ses pouvoirs sont confiés à un Conseil permanent. De plus, la Chine est, comme l'U.R.S.S., un État multinational qui accorde à chaque nationalité un degré d'autonomie correspondant à son importance. Mais le pouvoir central s'est soigneusement assuré contre tous les risques d'autonomie réelle. Voici un exemple particulièrement révélateur : en Chine, comme en U.R.S.S. d'ailleurs, il existe dans chaque subdivision nationale ou administrative des tribunaux, mais, stipule l'article 82 de la Constitution chinoise, le Tribunal suprême a autorité sur tous les autres tribunaux, de même que le procureur suprême a autorité pour juger des lois centrales et des décisions locales. Au reste, si l'U.R.S.S. prévoit dans sa Constitution la répartition des républiques fédérées, des républiques autonomes, des régions autonomes, etc., le texte chinois est beaucoup moins précis.

Une autre différence entre les deux sociétés apparaît dès le début de la Constitution. L'U.R.S.S. ne connaît que deux grands types de propriété des moyens de pro-

duction : la propriété nationale de tout le peuple, c'est-à-dire celle de l'État, et la propriété coopérative, à quoi il faut ajouter la petite propriété individuelle des kholkoziens. La Chine, elle, reconnaît aussi, dans son article 5, « la propriété des capitalistes ». Il est vrai que les deux États socialistes, s'ils sont tous deux « dans la période transitoire » ne sont pas parvenus au même stade de développement.

Le vote de la Constitution a surtout donné lieu à des manifestations d'enthousiasme, dont rend compte (le 21 septembre) le correspondant de la *Pravda*. Voici par exemple à la tribune Van Chu-Tchen, « spécialiste de l'irrigation et auteur de travaux scientifiques ». Auparavant il n'avait pu faire aboutir ses projets. « C'est seulement maintenant, dit-il, que mon destin comme celui de tous les savants chinois, s'est modifié de façon inimaginable. Y a-t-il plus grand bonheur pour un homme que d'établir de ses mains le bonheur des gens! J'ai cinquante-six ans, mais je me sens aussi heureux et jeune que mon fils, je suis volontaire du peuple chinois. Nous ne faisons qu'une seule chose, nous combattons pour le bonheur du peuple. » Et ceci n'est qu'un exemple pris parmi tant d'autres.

Plus intéressante sans aucun doute apparaît la réorganisation des pouvoirs, opérée à cette occasion. Les deux hommes les plus connus à l'étranger : Mao Tsé-Toung et Chou En-Lai conservent leurs postes de chef d'État et de premier ministre. Ou plus exactement des postes sont créés qui correspondent aux fonctions qu'exerçaient ces personnages. Mais Mao Tsé-Toung a fait désigner son successeur à la tête de l'État (Chou-Teh), pour le cas où il serait dans l'incapacité de remplir son mandat. On notera qu'aux postes honorifiques du conseil permanent sont placées des personnalités aussi célèbres que la veuve de Sun Yat-Sen (qui est également belle-sœur de Chang Kaï-Tchek) et le Dalaï Lama. En revanche ont complètement disparu de la scène les gouverneurs de

province et chefs de régions militaires dont le parti communiste chinois disait au début de l'année qu'ils avaient trop tendance à se considérer comme de petits potentats.

Naturellement on a voulu rechercher dans ces nominations et dans les exclusions le signe d'une tendance en ce qui concerne les relations sino-soviétiques. En fait, ceux qui passent pour les « hommes de Moscou », et ceux qui passent, peut-être à tort, pour les champions d'une politique nationale, sont demeurés en place. En tout cas un fait est à peu près certain : l'U.R.S.S. n'a pas hésité à faire de grandes concessions pour conserver et accroître l'amitié avec la Chine : tel est l'objet des accords signés au début d'octobre.

Dans son rapport devant l'Assemblée, Chou En-Lai avait indiqué toutes les difficultés de la Chine, qui commence son industrialisation, après avoir connu la guerre civile et la guerre de Corée. Sur les premiers résultats du plan quinquennal, il avait donné peu de renseignements, ce qui n'était pas de très bon augure. De plus, ce n'était un mystère pour personne que l'aide économique soviétique accordée en 1950 et en 1953, était loin de répondre aux besoins de la Chine. Le nouvel accord développe considérablement cette aide, mais de façon qui paraît encore insuffisante. Après comme avant, on se demande si la Chine pourra se passer d'une aide occidentale, si elle veut réaliser tous ses objectifs économiques.

L'autre concession soviétique intéresse beaucoup plus le sentiment national chinois, puisque l'U.R.S.S. s'est engagée à rendre à la Chine, au mois de mai prochain, la base de Port-Arthur, qu'elle avait reconquise en 1945. Cette concession à elle seule montre le prix que l'U.R.S.S. attache à l'amitié chinoise.

Bernard Feron.

L'Égypte et le malaise moyen-oriental

Au moment où j'écris, l'intérêt, au Moyen-Orient, se concentre, une fois de plus, sur l'Égypte. Il s'agit de savoir si les négociations poursuivies depuis si longtemps entre l'Angleterre et ce pays, en vue de l'évacuation de Suez, aboutiront finalement ou non. Les bruits les plus contradictoires circulent à ce sujet, mais les commentaires ne tiennent pas tant à l'importance des divergences qui subsistent entre les parties que, bien au contraire, au fait qu'elles sont minimes. Après qu'on ait fait, de part et d'autre, de telles concessions, comment peut-on se laisser arrêter par de simples détails (le logement des techniciens britanniques, par exemple)? Serait-ce que ces détails sont de simples prétextes pour masquer des embarras plus sérieux et, entre autres, les hésitations britanniques à lâcher Suez alors que la position de repli qu'on avait prévue, Chypre, ne semble pas encore assurée? Du côté égyptien, serait-ce que Gamal Abdel Nasser se sente menacé par les attaques de l'opposition, lesquelles se renforceraient après la conclusion d'un accord considéré comme une capitulation? Et, en effet, tandis qu'il négocie, le colonel Nasser doit réprimer l'agitation ultra-nationaliste de la jeunesse (la rentrée de l'Université a été retardée plusieurs fois) et la propagande frénétique des Frères Musulmans. Ils s'insurgent (même si ce n'est pour eux que l'occasion de contrecarrer la laïcisation tentée en Égypte par le bikbachir) à une alliance, renouvelée de 1936, qui entraînerait le pays vers l'Occident.

Voilà pourquoi l'issue finale importe moins qu'on ne dit : si les négociations traînent encore en longueur, rien n'est changé; si elles aboutissent, Nasser peut être ébranlé au point que tout soit remis en question par un soulèvement contre lui. Aujourd'hui déjà, El Hodeiby, chef des Frères Musulmans, bien qu'arrêté en principe,

n'en poursuit pas moins en toute liberté sa propagande antigouvernementale.

Mais c'est à un autre point de vue, plus en profondeur, que le cas de l'Égypte reste intéressant. Dans ce pays déchiré se reflètent les divergences profondes qui séparent les divers États du Moyen-Orient. Il se trouve à la croisée de deux chemins : celui que suivent traditionnellement les Séoudites et leurs amis (Arabie, Syrie), chemin de la résistance à l'influence occidentale; celui que parcourent, depuis des années déjà, les Hachémites (Irak, Jordanie), plus ouverts à cette influence, particulièrement quand elle est britannique. L'Égypte, depuis longtemps, était du clan séoudite, mais la montée au pouvoir des militaires a tout remis en question, du moins officiellement; car on se souvient du tollé que soulevèrent dans le pays certaines déclarations du commandant Salah Salem, ministre de l'orientation nationale, déclarations qui furent interprétées comme favorables au Croissant Fertile, c'est-à-dire à la politique hachémite. Entre les durs et les mous, l'Égypte est partagée; sa condition est représentative du malaise qui règne dans tout le Moyen-Orient.

Or, les durs s'organisent. L'Arabie séoudite renonce à l'aide économique américaine, le roi Ibn Séoud revendique la Palestine pour les Arabes; les récentes élections syriennes consacrent le triomphe des Indépendants (70 sièges sur 142) sur les Populistes (28 sièges) dont les intentions, plus ou moins déclarées selon les candidats, étaient de livrer le pays à l'Anschluss avec la Jordanie et l'Irak, en fait à l'ingérence hachémite et anglaise. La Syrie a voté pour l'indépendance nationale dans tous ses aspects. Mais, en face de ce grand mouvement, s'en produit un autre. L'Angleterre et Israël se rapprochent; sous leur égide une détente se poursuit entre la Jordanie et Jérusalem. Le gouvernement d'Israël reprend sa place à la Commission mixte d'armistice (elle était restée inoccupée depuis sept mois) et,

aux Nations Unies, M. Eban propose de conclure des pactes de non-agression avec les États arabes, le premier d'entre eux devant sans doute être la Jordanie. Dans ce pays, l'accès au ministère des Affaires étrangères de Sayed Tewfik Abulhuda va dans le même sens. Pendant ce temps, l'Iran, enfin clairement orienté, reçoit en gratification un siège au Conseil de Sécurité (c'est une récompense). Enfin, en Irak, Noury Saïd revient en force, l'opposition nationale-démocrate est interdite; plus que jamais le vieil homme d'État fera la navette entre Bagdad et Londres, mais cette fois s'y ajouteront de multiples crochets dans les capitales arabes amies.

D'un côté comme de l'autre on se regroupe. Entre les deux reste l'Égypte. Son malaise est celui de tout le Moyen-Orient, elle est le champ clos où se vident ses querelles.

JACQUES NANTET.

Dernière chance en Indochine

« Une occasion unique pour l'Occident se présente au Nord-Viet-Nam. Nous pouvons démontrer que les nations de l'Ouest et celles de l'Est peuvent mutuellement s'aider. L'expérience a échoué en Chine, mais elle ne doit pas échouer ici. C'est la dernière grande chance qu'elles possèdent de se rencontrer sur un terrain commun. »

Je ne sais si cette déclaration de M. Sainteny à Hanoï aura retenu l'attention. Elle le mériterait. Le délégué français auprès de la République démocratique du Viet-Nam n'est pas un « progressiste »; il sait de quoi il parle. Homme d'énergie et de sang-froid, il eût, un demi-siècle plus tôt, compté parmi nos pionniers au lieu de figurer parmi les liquidateurs. Il entreprend aujourd'hui une nouvelle mission avec le même courage, avec foi, avec optimisme parfois, dans une situation où ses possibilités sont les plus restreintes, son initiative terriblement comprimée.

Sa méthode n'est pas de biaiser. Désigné au mois d'août dernier, il effectue au mois de septembre un bref séjour à Saïgon et à Hanoï. Il compte se rendre à Thaï Nguyen où Ho Chi-Minh l'attend. Inquiétude à Saïgon. Des instructions lui parviennent de Paris, dont il dépend directement, pour lui enjoindre de ne pas bouger. Ce n'est que lorsque le dernier soldat aura quitté l'ancienne capitale de guerre qu'il fera son entrée là où l'armée populaire pénètre au milieu des vivats, sous des arcs de triomphe hâtivement dressés.

Une cinquantaine de Français demeurent dans la ville en vertu d'accords provisoires. Ce sont des professeurs de facultés de sciences, de médecine et du lycée Albert-Sarraut, des médecins de l'institut Pasteur, des techniciens des services publics de l'eau et de l'électricité, ainsi qu'une petite partie du personnel de deux entreprises de textile et de ciment.

Tout d'abord, M. Sainteny avait pour mission de rechercher les possibilités de maintenir certains intérêts français, culturels et économiques. Des chefs d'entreprises envisageaient de demeurer pour obtenir des garanties suffisantes. Ils devaient ensuite étudier les bases de futures relations entre la France et le Nord-Viet-Nam.

Aucune négociation sérieuse n'a pu être entamée avec le gouvernement viet-minh. Les protocoles déjà mentionnés ont été passés avec la commission militaire populaire d'armistice qui se trouvait à Hanoï. Cette dernière n'avait pas mandat pour adopter plus que des mesures tendant à assurer la permanence des services d'intérêt général de la ville. Il eût fallu se rendre auprès des instances ministérielles. Le gouvernement français n'a pas voulu se placer en position de demandeur. Il appartiendra au gouvernement démocratique de dire s'il entend fonder une véritable coopération franco-vietnamienne sur son territoire.

Le gouvernement français n'a voulu ni pu offrir lui-même de garanties. Les entreprises qui seraient demeu-

rées n'auraient pu demander aucun concours, aucune assurance de l'État. De plus, la France, qui a souscrit à l'embargo des produits dits stratégiques, à destination de la Chine, ne pourrait y contrevenir en permettant l'acheminement de telles marchandises, même nécessaires aux entreprises. La situation ne serait différente que si, à la requête de nos représentants, les États-Unis acceptaient d'assouplir la liste des produits réputés stratégiques.

Si l'installation d'entreprises françaises au Nord-Viet-Nam paraît malaisée avant un certain temps, le problème des échanges commerciaux se pose dans l'immédiat. Le Nord-Viet-Nam ne peut exporter tant qu'il n'a pas récupéré les charbonnages du Tonkin, qui se trouvent jusqu'en mai prochain dans le périmètre occupé par nos troupes autour de Haïphong. Il doit au contraire acheter des produits fabriqués mais, avant tout, le riz. D'où un problème de crédit. Si nous consentons une avance au Viet-Minh, nous nous plaçons en position de créancier, et gagnons un atout que les instituts bancaires ou les firmes britanniques de Hong-Kong, sont prêtes à disputer.

Les déclarations de principe formulées tant par M. Pham Van-Dong que par Ho Chi-Minh, exprimant le souhait d'établir des relations avec la France, ont été accueillies de manière dubitative. Elles expriment de la part du Viet-Minh un intérêt certain; une présence économique occidentale à Haïphong ou à Hanoï lui serait avantageuse, mais le serait aussi pour la Chine qui n'aurait plus à compter seulement avec Hong-Kong. Cette présence offrirait même à la République démocratique de se libérer d'au moins une partie des dettes contractées à l'égard de la Chine. Il y a peu à perdre, certainement à gagner dans un tel jeu économique, mais à incidences politiques.

Ces dernières, jusqu'à présent, jouent dans un autre sens. Le riz ne peut venir que du Sud. M. Ngo Dinh-

Diem n'a pas encore défini sa position. Elle sera inspirée par les États-Unis dont l'influence est devenue dominante à Saïgon. Même s'ils ne se font (comme vient de le prouver un nouveau rapport du sénateur démocrate Mike Mansfield) que bien peu d'illusions sur la force et sur les chances du gouvernement installé à Saïgon, les États-Unis s'opposeront à l'établissement de relations Sud-Nord. Ils s'opposeraient de même à la constitution d'un cabinet national réunissant des éléments désireux de conserver avec la France, et d'établir avec le Nord, des relations permettant de construire l'unité des deux zones, au terme du délai qui reste à courir jusqu'en janvier 1956. Ces éléments, déjà écartés du pouvoir en mai dernier par M. Diem, risquent de se trouver encore une fois rejetés dans une opposition stérile ou dans un néo-attentisme.

Si, lorsqu'il est parti la première fois cette année au Viet-Nam, M. Sainteny pouvait penser que l'on donnait trop d'importance au Sud, il a été conduit à juger, depuis lors, que l'on n'en accordait toujours pas assez aux relations à établir avec le Nord, mais que l'on ne prenait pas les moyens non plus d'assurer une base cohérente à la zone sud. Or, l'absence de structures politico-religieuses du territoire national est également de nature à entraver sa mission. Que peut-on en face d'un Viet-Minh qui pense que le Sud lui est promis, de toute façon, qu'il lui est acquis même, non certes par conviction, mais par dégoût du pourrissement de caricatures d'institutions ?

Priorité au Sud, demeure pourtant le principe de notre politique. Non que l'on soit persuadé des possibilités qu'il offre, mais désireux que l'on est d'être suffisamment à temps en mesure de juger que le Sud est bien perdu et qu'il importe avant que le Viet-Minh ne s'y installe en maître, de prendre les mesures d'une nouvelle évacuation autrement plus importante que celle qu'il a fallu réaliser au nord du 17e parallèle.

Ainsi la politique conçue au lendemain du 21 juillet 1953 pour l'Indochine, est bien une politique de liquidation — à terme. Avec cette satisfaction que dans l'immédiat, l'aide militaire aux trois États Associés est prise en charge par les États-Unis et que ceux-ci, en continuant à assumer la charge de l'entretien du corps expéditionnaire, laissent au budget français les devises dont le gouvernement ne pouvait se permettre de faire le sacrifice.

10 octobre 1954.

PIERRE-ALBIN MARTEL.

Les réfugiés au Viet-Nam

Les accords de Genève laissent en principe la liberté de choix aux populations du Viet-Nam pour s'installer soit au sud du 17e parallèle dans la zone contrôlée par le gouvernement nationaliste, soit au nord dans la zone contrôlée par le Viet-Minh. Aucun civil viet-namien n'a, à ma connaissance, demandé à quitter le Centre ou le Sud Viet-Nam pour s'installer au Tonkin. Par contre, plusieurs centaines de milliers de Tonkinois ont demandé à s'installer au sud du 17e parallèle. Quels sont les Viet-Namiens qui veulent quitter la zone passée sous le contrôle du Viet-Minh? Pourquoi partent-ils? Combien sont-ils? Que vont-ils devenir? Voilà quelques questions que beaucoup se posent et auxquelles je vais m'efforcer de répondre brièvement.

Les réfugiés qui arrivent dans le Centre ou Sud Viet-Nam constituent trois groupes très différents. Il y a, tout d'abord, les militaires viet-namiens et leurs familles. Beaucoup parmi eux sont catholiques, ayant été recrutés dans les anciennes milices des évêchés de Phat-Diem et de Bui-Chu. Il y a ensuite les fonctionnaires, les com-

merçants, les familles aisées de Hanoï et de Haïphong. Il y a enfin les paysans du delta du fleuve Rouge, tous catholiques à de rares exceptions près.

Il est facile de comprendre les motifs de départ des deux premiers groupes : les militaires et les fonctionnaires, tout au moins ceux restés fidèles au gouvernement du Viet-Nam, sont mutés dans le Sud. En ce qui les concerne, et surtout en ce qui concerne leurs familles, il n'y a pas de choix véritablement libre : l'unité dont fait partie le chef de famille est envoyée à Saïgon, à Tourane ou à Dalat, la famille le suit.

Les commerçants et une partie de la bourgeoisie des villes du Nord craignent les rigueurs du régime communiste du Viet-Minh. Chez beaucoup, on sent de l'hésitation : que valent les promesses du Viet-Minh ? Faut-il voir dans le régime d'Ho-chi-Minh un véritable communisme ou un nationalisme de gauche ?

Le paysan, lui, qui ne possède qu'une petite rizière, sa paillote, son buffle, ses quelques instruments primitifs, n'a économiquement rien à craindre du nouveau régime. Que son maître soit le mandarin, le fonctionnaire français ou le délégué communiste, sa vie reste toujours aussi difficile dans une région surpeuplée. Le non-chrétien ne semble pas hésiter. Il se réjouit de la fin des hostilités, remet en état les digues de ses rizières et attend l'avenir. Les chrétiens représentent environ 10 % de la population des régions situées au nord du 17e parallèle : treize à quatorze cent mille sur treize millions. Dans les évêchés, la proportion atteint 25 à 30 %. Économiquement, la situation du catholique est la même que celle du non-catholique. Les villages catholiques ne sont ni plus riches ni plus pauvres que les autres. La propagande française ou viet-namienne ne peut se faire entendre dans ces régions que les nécessités de la guerre ont fait évacuer trop vite. Ces chrétiens, s'ils sont anticommunistes, ne sont pas pour cela pro-français. En 1946, l'évêque de Phat-Diem était l'un des trois conseil-

lers suprêmes d'Ho-chi-Minh. La seule propagande que ces populations entendent est celle du Viet-Minh qui joue la carte nationaliste et parle de libération. Et pourtant par dizaines et centaines de milliers, ces chrétiens se sont dirigés et se dirigent encore vers les centres de regroupement d'où ils pourront être évacués vers le Sud.

Au hasard de mes visites dans les camps de Hanoï et d'Haïphong, j'ai interrogé un grand nombre de ces paysans du Delta. Je voulais savoir ce qui les avait poussés à partir. « Père, nous sommes chrétiens. Nous avons toujours vécu en chrétiens. Nous savons que le Viet-Minh ne nous laissera pas pratiquer librement notre foi, nous empêchera de faire des chrétiens de nos enfants. Alors, il vaut mieux partir. » Partir, c'est abandonner tout ce que l'on possède et surtout la terre ancestrale à laquelle ces paysans sont si profondément attachés. Toujours, chez les jeunes comme chez les vieux, chez les plus pauvres comme chez les notables des villages, j'ai retrouvé à la base de leur décision ce même motif : rester chrétien, vivre en chrétien. Je sais bien que beaucoup penseront : « Quelle folie! La place de ces chrétiens n'est-elle pas au milieu du Viet-Minh? Est-il d'ailleurs dit qu'il y aura une persécution religieuse?... » Je ne sais si la persécution religieuse ouverte existe dans le Nord, mais ce dont je suis sûr, c'est que la persécution religieuse larvée, la pression constante de la propagande antireligieuse, les empêchements à la libre pratique religieuse sont indéniables. Ce n'est ni vous ni moi qui avons à choisir entre l'abandon de tous nos biens matériels et le risque de la persécution religieuse, c'est le paysan du Delta, avec ses prêtres et ses évêques. C'est lui seul qui a le droit de prendre une décision. Il faut être sur place pour sentir toute la profondeur du drame. Il m'est difficile de rendre ce calme, cette détermination du paysan tonkinois, travailleur, industrieux et matois, qui, librement, pour rester fidèle

au Christ, et pour que ses enfants lui restent fidèles, décide d'abandonner sa terre et tous ses biens...

Parfois la décision de partir est individuelle, plus souvent elle est collective. Alors, c'est le village tout entier, prêtre et notables en tête, qui part sur la route.

Si tous les chrétiens partaient, le nombre des réfugiés, en incluant les militaires, les fonctionnaires, les commerçants et leurs familles, devrait atteindre quinze cent mille personnes. L'opération de transfert est loin d'être terminée, mais, cependant, on peut estimer que le total des évacués s'établira aux alentours de cinq cent mille personnes. Sur treize cent mille chrétiens du Tonkin, près des trois quarts resteront sur place. Faut-il en conclure que la majorité des chrétiens désire rester dans le Nord, ou, du moins, hésite à se mettre en route ? Des hésitations, certes, il y en a. Il faut du courage pour tout abandonner; mais ce n'est pas cela qui diminue sensiblement le nombre des réfugiés. Dans la région de Dong-Hoï, juste au nord du 17e parallèle, les habitants ont eu toute facilité pour partir, parfois même en emmenant leurs biens meubles. Sur une trentaine de milliers de chrétiens, deux cents seulement ont demandé à rester. Ailleurs, ce qui retient les chrétiens, ce sont les obstacles que les autorités du Viet-Minh dressent sur leur route. Obstacles divers : interdiction de circuler sans laissez-passer qui ne sont délivrés qu'à une partie de la famille à la fois, interdiction aux bateliers de faire traverser les rivières à ceux qui cherchent à gagner le secteur franco-viet-namien, etc. J'ai vu des chrétiens qui avaient été menacés et molestés sur la route, j'ai recueilli des noms de chrétiens arrêtés pour avoir essayé de partir. La liberté de choix est fortement limitée par ces entraves contre lesquelles la Commission internationale d'armistice ne peut pratiquement rien, car elles ne prennent jamais un caractère officiel.

Quitter le vilage, et donc prendre une attitude ouvertement hostile au nouveau régime, alors que l'on ne sait

s'il sera possible d'atteindre le secteur viet-namien, c'est un risque que tous n'osent prendre. Ajoutez à cela la difficulté de la route lorsque la famille, et c'est toujours le cas, comprend des jeunes enfants et des vieillards. Voilà, me semble-t-il, les raisons essentielles qui empêchent la majorité des chrétiens du Delta de partir.

Quel est le sort de ces réfugiés, de ces paysans du Tonkin, une fois qu'ils sont arrivés dans le Sud ?

En théorie, la situation se présente sous un jour assez favorable. Le delta du Mékong présente à peu près les mêmes caractéristiques que celui du fleuve Rouge, mais il est beaucoup moins peuplé et les terres libres y sont encore nombreuses. Très vite, si le gouvernement du Viet-Nam, secondé par les organisations bénévoles, se montre efficient, tous ces réfugiés peuvent recevoir des terres et retrouver un cadre de vie analogue à celui qu'ils connaissaient dans le Nord. Certes, pour y arriver il reste bien des problèmes techniques à résoudre et leur solution est rendue plus difficile par les luttes politiques qui se déroulent actuellement à Saïgon. Ni les terres, ni même les crédits nécessaires à la construction des villages ou aux frais d'équipement ne font défaut. Encore faut-il savoir faire vite. Les conditions d'hébergement dans les camps provisoires sont fort misérables et jusqu'à présent, seuls quelques dizaines de milliers d'évacués ont pu être réinstallés de façon définitive. Je sais que ces problèmes préoccupent tout particulièrement le président Ngo-dinh-Diem ainsi que les évêques et prêtres du Viet-Nam. Les bonnes volontés ne manquent pas. Je garde l'espoir que dans quelques mois tous ces catholiques du Nord, qui ont tout abandonné pour rester fidèles à leur foi chrétienne, auront reconstruit dans le Sud de nouveaux villages, de nouvelles églises, de nouvelles écoles et auront repris cette vie de travail et de prière qui faisait la force du Delta tonkinois.

GEORGES ROCHCAU.

PORTRAIT

LÉON ZACK

On ne saurait présenter un panorama de l'art moderne, on ne saurait parler d'art religieux sans évoquer aussitôt l'œuvre de Léon Zack. Cependant y a-t-il artiste plus discret, plus effacé? Non par timidité, ou par une modestie exagérée qui très souvent n'est qu'une habileté, mais par un sens, naturel ou acquis, de la perfection, de cette plénitude d'équilibre, d'accord entre les éléments de ses œuvres et son travail même, qui refuse de frapper dès l'abord pour opérer simplement une conquête profonde et définitive.

Il est remarquable que, chez certains grands artistes, chaque étape de l'évolution se présente comme un absolu : on n'y peut discerner ni d'où ils viennent ni où ils vont. Ce n'est d'ailleurs pas en raison d'une absence de vie, d'un immobilisme total, bien au contraire. Cela tient plutôt à une qualité d'équilibre de tous les instants. Léon Zack est de ceux-là. La part de la conscience et de la volonté est prépondérante alors, et l'éclectisme libérateur donne à la création fugitive de l'artiste l'accent indélébile de l'éternité.

Une permanence se révèle toujours dans le cours d'une vie d'artiste, celle d'un caractère dominant — ou de plusieurs — dont les conquêtes successives s'associent pour en réaliser de nouvelles. Ce caractère se conserve et chemine même caché, pour ressurgir aux époques majeures de la production. C'est pourquoi, quelque homogène et autonome que puisse apparaître un ensemble d'œuvres groupées dans une tranche de temps, une compréhension totale ne s'en conquiert qu'à la

lumière des états antérieurs. Que nous dit l'œuvre actuelle de Léon Zack, hors son talent, sa haute et calme spiritualité? Certes elle forme un tout, ou plus exactement une succession de groupes homogènes et denses; et cependant quelle vie nouvelle, quelle lumière plus éclatante n'acquiert-elle pas lorsqu'elle est réintégrée dans l'unité complexe de l'homme qui l'a nourrie de sa substance?

Léon Zack est né en Russie, à Nijni-Novgorod en 1892. Il travailla jeune dans des ateliers de Moscou, où il fit à quinze ou seize ans sa première exposition. Il était déjà en possession d'un talent ferme et original lorsqu'il se rendit en Italie en 1920, à Florence plus particulièrement, et y demeura environ deux ans, coupés par un séjour à Paris où déjà il exposa dans des Salons. Alors vint une période de sa vie qui apparaît importante : il exécuta plusieurs décors pour des ballets russes .. les Ballets Romantiques .. qu'il suivit en Allemagne, où il fit entre autres ceux de Giselle *joué à son retour définitif à Paris en 1923 au théâtre des Champs Élysées. Période importante, avons-nous dit surtout parce que la décoration théâtrale accuse certains traits de son art. En effet, s'il ne resta pas fidèle à ce genre, c'est sans doute qu'il n'y trouvait pas, au fond de lui-même, la satisfaction de ses aspirations artistiques; par contre, s'il s'y essaya et y réussit — les témoignages d'alors en font foi, par exemple André Levinson, dans son ouvrage sur la danse — c'est qu'un ou plusieurs aspects de son caractère s'accordaient à ces exigences particulières : ceux qu'il avait manifestés dès sa première exposition, un goût spécial pour l'expression graphique en même temps qu'un sens aigu des amples surfaces et des fonds.*

Il participait régulièrement à divers Salons, et fit sa première exposition particulière à Paris en 1927. Il s'y montrait assez expressionniste, et des paysages s'articulaient de grands aplats sur lesquels s'animaient des personnages traités en graphisme vigoureux, dense,

dépouillé cependant, qui mettait en jeu un sentiment dramatique, par la suite simplifié, purifié, mais toujours présent. C'était une tendance générale du temps, et des peintres de Léonce Rosenberg par exemple travaillaient dans le même esprit. A cette époque aussi il côtoie le groupe néo-humaniste, hanté par la quête de l'homme qu'il n'abandonne jamais, même et surtout lorsqu'il pénétrera dans le champ de l'abstraction.

Il n'est pas contradictoire de trouver dans son œuvre, toujours sous le signe d'un certain expressionnisme, des recherches vigoureuses de sombre modelé, de formes sculpturales tragiquement tourmentées dans une atmosphère poignante. C'est que de la ligne il n'a pas un sens seulement cursif, ou délimitatif et grêle. Au contraire, il s'efforce d'atteindre le signe chargé de signification et de substance, et dans les années récentes ses dalles gravées de l'église d'Urschenheim, ses Chemins de Croix en pierre ou ciment de celles de Carsac en Dordogne, d'Agneau près de Saint-Lô, de la Bastide de Besplas près de Toulouse, comme d'ailleurs les vitraux du chœur d'Urschenheim, confirment que, pour lui, la ligne est inséparable de la matière dans laquelle elle crée le sens et la vie.

Lorsque peu après 1940 il se convertit au catholicisme et reçut baptême aboutissement d'une longue évolution qui remontait à son enfance, son art n'eut à marquer aucune inflexion nouvelle pou s'adapter au sentiment religieux qu'il contenait implicitement déjà. Quelques années plus tard, entraîné par l'élan qui lui faisait tenter une expression toujours plus immédiate des réalités spirituelles, il comprend que le langage préétabli des formes naturelles n'est pas indispensable, qu'il parfois même un obstacle à la communication directe : il découvre l'abstraction, mais une abstraction dont il n'est pas l'esclave. Il avait, en Allemagne, ignoré les nouveautés du Bauhaus; en France il ne tire son style nouveau que de la nécessité intérieure de son message. Son expression-

nisme s'évanouit, et le fond tragique de son caractère, s'il ne disparaît, gagne une paix profonde, un souffle de sérénité. D'année en année jaillissent plus vigoureuses les deux particularités qui font actuellement son art incomparable : le sens plastique et le sens spirituel.

La liberté absolue de Léon Zack vis-à-vis des moyens et des écoles, l'humble attention qu'il porte à la seule nécessité de l'inspiration lui permettent de refuser toute sclérose du style. C'est pourquoi, à côté de tableaux indiscutablement abstraits, on voit des œuvres qui mettent en jeu des notations figuratives, le plus souvent sous un aspect graphique, allusives et créatrices de symboles. Cette symbolique est vivante alors, toujours en renouveau, et sa valeur repose en grande partie sur la qualité plastique. La rare sobriété des formes qui pèsent avec tendresse et rigueur, s'articulent comme organiquement dans une matière discrètement somptueuse, riche en échos et transparences délicates, le dépouillement des surfaces simples qui jamais ne font songer à la géométrie, la subtile justesse de l'organisation des contours qui ne déchirent pas l'espace quadrangulaire, mais l'exaltent par des angles faibles avec le cadre, placent ses œuvres aux premiers rangs de la peinture contemporaine. D'un autre côté, l'aisance de son graphisme, sa correspondance avec le cheminement d'une démarche spirituelle lui permettent de trouver l'aboutissement de la création de signes symboliques vivants qui s'était refusé à d'autres artistes armés de théories.

S'il fallait chercher une image pour présenter l'œuvre de Léon Zack, on pourrait dire qu'il peint avec du ciel : tant est grande la sûreté de ses moyens, la justesse de ses réalisations, la profondeur de sa méditation. Plastique et spiritualité également relèvent de la méditation : est-il besoin de chercher autre chose, est-il possible de découvrir d'autres critères de l'excellence d'un art religieux ?

ROBERT VRINAT.

Chroniques

ARTS

A propos du « Quatrième Salon d'Art Sacré »

Avec une sympathique persévérance, notre confrère Joseph Pichard a organisé son « Quatrième Salon d'Art Sacré ». Il faut l'en féliciter, et le féliciter surtout d'avoir voulu donner comme corps à cette exposition l'architecture. Que l'architecture soit le premier des arts est une affirmation courante qu'il n'est peut-être pas si aisé de démontrer, en tout cas qui est parfois fortement discutée. Dans les circonstances présentes, c'est cependant le point de départ et l'essentiel du problème d'un renouveau de l'art religieux.

Notre civilisation s'est développée de plus en plus dans le sens de la construction, du bâtiment, de l'habitation. Elle est marquée profondément par le fait que son berceau et ses territoires se trouvent dans des latitudes moyennes et que l'homme y éprouve le besoin d'un abri sinon toujours très résistant à des sursauts de la nature ou des éléments déchaînés, du moins durable. En outre, toutes les religions ont connu le temple, symbole et créateur de mystère, pour abriter la divinité du commerce familier des hommes. L'architecte d'un édifice sacré doit élever une maison de Dieu, et un lieu de rassemblement pour les fidèles dans lequel sera célébré un culte. Toutes nécessités qui sont primordiales car, si individualiste que puisse être une religion, elle ne peut exister que dans et par une société d'adeptes qui se connaissent et ont à agir en commun pour la défense, la vie et la propagation de leur foi.

Il est bien évident que ce point de départ conditionne tous les prolongements artistiques : sculpture, peinture, arts mineurs convergent dans la décoration, l'animation du temple. Lorsqu'ils s'appliquent à des objets mobiliers sans destination définie, c'est-à-dire par exemple à des statues ou tableaux

qui doivent orner les demeures de particuliers, il leur faut garder un rapport assez étroit avec les bases et les manifestations collectives de la croyance qu'ils incarnent ou illustrent. Certes, les arts divers se sont peu à peu éloignés de l'architecture, retrouvant peut-être par là quelque vocation primitive : la statuaire s'est isolée comme jadis l'était le totem ou l'idole; la peinture a quitté le mur pour le chevalet. Cependant l'un des problèmes majeurs de l'art actuel est celui de la destination de l'œuvre; ce qui appelle son intégration dans un ensemble architectural.

Prenant pour centre d'intérêt l'architecture, les organisateurs de ce salon ont justement tenu à rendre hommage à Auguste Perret, le grand créateur de l'architecture moderne du béton. Nous ne reviendrons pas sur son œuvre, dont l'église du Raincy est l'exemple le plus connu et le plus typique. Si nous faisons abstraction des horribles pastiches du gothique, ou d'édifices innommables du genre basilique de Lisieux qui trop souvent encore déshonorent l'architecture religieuse, deux grands courants se sont manifestés depuis le début du siècle : l'un issu de la rénovation constructive des Pays-Bas à la fin du XIX^e^ siècle, dont le champion non sans qualité fut Dom Bellot, qui souvent sut user de revêtement de briques pour animer les parois de divers matériaux — même de béton — et l'autre le style dépouillé, fonctionnel, du béton. Sans doute ce dernier l'emporte-t-il et l'on voit ici des élèves de Perret, comme Le Donné qui présente une très pure et très simple église de Marienau-les-Forbach; mais aussi il arrive que le style du béton se soit laissé adultérer par son rival et perde ainsi son élégance propre, sa netteté originelle. Une partie importante est consacrée à l'architecture des États-Unis d'Amérique, dont les efforts et les solutions parfois heureuses méritent d'être pris en considération. Des esprits chagrins regrettent les cathédrales; peuvent-ils comprendre que la valeur d'une architecture dépend de son adaptation à son temps, de l'usage dès matériaux de son temps et non de la copie de formes stéréotypées correspondant à une mentalité morte ? Que l'architecture du XX^e^ siècle n'ait pas encore trouvé son grand style, soit; mais reconnaissons que seul le mouvement qui anime les jeunes constructeurs peut donner naissance à des églises adaptées à la forme de la foi de notre siècle, et répondant aux nou-

velles exigences esthétiques à l'aide d'un matériau nouveau dont les possibilités sont encore loin d'être toutes explorées.

Du vitrail nous parlerons une autre fois. Malgré l'apport parfois remarquable d'artistes peintres — les Léger, Manessier, Bertholle, Braque, etc. — cet art n'est pas encore entièrement satisfaisant : les vrais techniciens, les maîtres verriers ne savent pas encore créer dans le véritable esprit commun de l'art moderne. Ce n'est pas que nous réclamions un art du vitrail non figuratif, par exemple : au fond peu importe. La plainte rauque et poignante d'un sourd-muet devant la grotte de Lourdes vaut tous les cantiques des enfants de Marie! Les vitraux des Brézeux par Manessier effacent toutes les bonnes figures des verrières du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle; mais aussi ceux de Léger à Audincourt sont une des plus grandes œuvres de tous les temps.

La sculpture n'est malheureusement plus exécutée dans la chair vivante de l'édifice. La technique de la sculpture à fresque dans le béton, que Sarrabezolles créa voici près de trente ans au clocher de Villemomble, vient seulement d'être reprise par Lambert-Rucki. Cependant des œuvres de qualité ne sont pas introuvables. Figuratives et expressionnistes comme le beau saint Jean-Baptiste de Oudot; très expressionnistes, symboliques, presque magiques comme les admirables bas-reliefs de ciment coloré de Wostan; plus stylisées et figuratives mais sévèrement conçues comme celles de Marek-Szwarc; sobres, romanes d'esprit, comme celles de Juvin, Cattant, Léon Soto, Ponomarew, et surtout Achiam qui domine ce salon par sa puissance plastique, sa concentration spirituelle, son extrême simplicité. Beothy même infléchit ses rythmes vers le religieux.

Hélas! la peinture se révèle moins proche encore du vrai sentiment religieux. Certes, les œuvres d'Yvette Alde, de Bierge, de Caillaud, de Bonzo, de Ciry, de Jansem, et d'autres encore montrent talent et personnalité; mais où est ce profond accord du sacré et de la plastique qui créait jadis des œuvres pour la maison de Dieu, concevables seulement dans son cadre? L'effarante prétention d'un Buffet, d'être un grand peintre religieux de notre temps, alors qu'il n'en a plus le talent et en a moins encore la psychologie donne bien la mesure de la déchéance. Seule peut trouver grâce la toile abstraite de Léon Zack — mais, diront certains, une

peinture abstraite ne peut être religieuse; cependant c'est là qu'il faut chercher un authentique élan vers ces valeurs supérieures de l'esprit et de l'âme humaine que cachent trop souvent, et négligent, des représentations faussement établies sur l'aspect de l'homme. Une musique porte plus facilement un message sacré que les paroles fades d'un cantique.

La sculpture jouit des trois dimensions, donc d'un avantage tangible, sensuel, et de matières — bois, pierre ou béton — de même nature que celles qui bâtissent l'église. Il y a en elle un côté matériel, terre à terre, qui cache moins le ciel que l'intellectualisme des deux dimensions avec le jeu des accords et des couleurs. C'est pourquoi, sans doute, la sculpture d'aujourd'hui est plus proche de l'église que la peinture trop marquée aussi par le chevalet. Non que le tableau mobilier doive à priori être rejeté, au contraire, mais il a plus de mal à se libérer de plusieurs siècles de déviations spirituelles, d'un orgueil légitime et pernicieux en l'occurrence. De l'art historique et vieilli mais profondément sincère d'un Maurice Denis au rêve de gloire de Buffet, ce qui restait de l'énergie du sacré se dégrade, disparaît.

La leçon de ce salon, c'est que l'art sacré constitue un tout. Le décomposer en arts particuliers le stérilise. Les forces jeunes, cependant, sont là. Il n'est que de mieux prendre conscience de notre temps et de cette communion profonde qui doit lier les hommes autour du Seigneur dans Sa maison. Union dans la prière et dans la création d'une valeur supérieure qui peut et doit revêtir le vêtement de la plastique.

ROBERT VRINAT.

ROMANS

Avec *Les Yeux de la raison*[1], de Stefan Heym, une tranche d'histoire (celle de la naissance en Tchécoslovaquie de la république populaire) est entrée dans la littérature. A la fois anecdotique et philosophique, tantôt lent tantôt endiablé, ce gros roman (480 pages bien remplies) pose des problè-

1. Traduit de l'américain chez Gallimard.

mes politiques — ce qui n'est pas particulièrement neuf — mais le fait avec une objectivité dont quelques écrivains des U.S.A. nous avaient, ces derniers temps, déshabitués.

Le milieu décrit est le milieu bourgeois d'une famille des environs de Martinice, important centre verrier de Tchécoslovaquie. Trois frères : les frères Benda. Dont l'un est « dans le verre » : Joseph l'industriel; l'autre, « dans les lettres » : Thomas l'écrivain; le troisième, Karel, « dans la médecine ». Tous les trois se retrouvent dans leur pays après la défaite allemande. Les nazis ont disparu, non sans laisser des traces. Un nouveau régime est en gestation, dont on ne sait pas tout de suite s'il sera démocratique à l'occidentale ou populaire selon le concept stalinien. Joseph le souhaite libéral (il a son usine à défendre), Karel l'accepte marxiste (il n'a pas d'usine et, surtout, vit auprès des ouvriers dont il soigne les maladies professionnelles). Quant à Thomas, il va de gauche à droite. S'il a, intellectuel, des motifs de craindre le socialisme autoritaire, il a assez de lucidité pour juger immoral et condamné à mort un capitalisme qui veut bien de la démocratie libérale mais s'accommoderait plus aisément d'une dictature antisociale.. En tant qu'homme, il est le plus démuni des Benda, le plus vulnérable, le plus facile à désarçonner, à abattre... Cependant que l'industriel Joseph se défend par tous les moyens, y compris la politique (il se fait élire député et a de l'influence sur certains hommes du gouvernement), que le médecin Karel va toujours plus à gauche jusqu'à devenir membre du Comité Exécutif, nous voyons l'écrivain Thomas se chercher, pousser la clairvoyance et l'honnêteté intellectuelle à leurs limites et échouer à la fin d'un effort dont Stefan Heym montre les lentes étapes : il s'agit d'un *Essai sur la Liberté,* qui le mène où il ne voudrait pas aller, c'est-à-dire à admettre que, tôt ou tard, « l'intellectuel et ses idées seront soumis au plus grand bien du plus grand nombre dans une société où les pommes de terre auront le pas sur les lauriers. Après quoi, écrit-il, un autre temps viendra peut-être, du moins je l'espère, dans lequel l'art et la vie se trouveront une fois encore intégrés. » Il ajoute, prophétiquement : « Je crains que ce ne soit pas de mon temps. » Ce temps, en effet, n'était pas mûr pour lui, ou réciproquement, et Thomas, son essai refusé par l'éditeur, se suicide. Joseph, dont l'usine est nationalisée, s'échappe

de son pays, choisissant, selon la formule, la liberté. Karel, seul, reste et s'adapte aux temps nouveaux.

Un autre roman, d'un écrivain français, Guy Le Clec'h, aborde les mêmes problèmes, c'est-à-dire selon le titre, *Le défi*[2] jeté à la société totalitaire par quelques citoyens fortement individualisés et celui qu'à l'inverse un régime dictatorial lance à l'individu. Ici, ce n'est pas d'histoire qu'il s'agit : tout est projeté en dehors de la réalité chronologique et géographique. Un pays qui n'est sur aucune carte. Des villes et des hommes dont les noms semblent mi-russes mi-anglo-saxons. Et c'est dans un futur imprécis que les choses se passent. Voilà qui est dommage pour la crédibilité et, plus encore, pour la thèse du roman. Car Le Clec'h, au contraire de Stefan Heym, a choisi, c'est manifeste, de donner raison à ceux qui choisissent la liberté, les plus sympathiques personnages de son livre. Ce sont presque tous des jeunes gens, qui ont activement participé à la révolution grâce à laquelle le nouveau régime s'est installé. Ils ont, de ce nouveau régime, obtenu les postes les plus importants. Cependant, la première place revient à celui d'entre eux qui, dès l'origine, s'est montré cruel, inutilement cruel (faisant achever un soldat blessé qui eût pu survivre). La suspicion empoisonne vite l'existence des militants, pourrit même leur vie privée et leurs amours. Le livre se termine sur leur défaite, que l'on tenait dès le début pour assurée, mais qui n'est, selon eux, que provisoire. Et s'ils laissent, en fuyant, des êtres aimés et menacés, il y a quelques raisons de croire, comme le dit le narrateur, que leur volonté bien arrêtée est de « s'avancer vers eux, même au moment où ils s'éloignent. »

Entre tes mains[3] est le deuxième volume d'une trilogie intitulée *Et demain sera pareil*. Joseph Majault, dont nous avons parlé ici, l'autre année, à propos de *Je plaide coupable*, premier volet du triptyque, est un romancier méditatif, un romancier de l'intériorité, dont la plume fouille profond et dont les découvertes sont solides. Ajoutons que son art matérialise et rend significatifs les mouvements de l'âme, que le récit se meut avec aisance, tour à tour anecdotique et ana-

2. Éditions Albin Michel.
3. Robert Laffont.

lytique, qu'enfin nous nous trouvons en face d'un romancier dont le terrain est ferme, à égale distance d'une tradition paresseuse et des jeux de modes incertaines. Le docteur Jean Couprie, coupable d'avortement, bénéficiant d'une réduction de peine, retrouve son foyer : Hèle, sa femme, et ses enfants Gilles et Catie. Tout redevient possible, ce qui ne veut pas dire que tout soit facile. Et d'abord, l'oubli du passé. Alors que Hèle n'en veut point garder le souvenir, Jean le ressasse et parvient mal à se désenliser. Depuis l'adolescence, il a l'inquiétude chevillée au cœur. Il a perdu Dieu, l'a expulsé, par dégoût, par défi. Dieu n'en rôde pas moins autour de Jean. Il se tient à l'affût. Peut-être que le temps arrangerait les choses. Que Dieu se glisserait un beau jour, invisible, dans les concepts retrouvés de l'enfance... Mais le temps ne travaille pas pour Jean. A la suite d'un chantage (dont l'origine indirecte est le délit d'avortement), Hèle meurt dans un accident. Et tout laisse croire qu'elle meurt avec d'atroces soupçons concernant son mari... Qui est coupable ? Est-ce Dieu (vengeant sur autrui le crime de Jean) ? Ou Jean lui-même, par insuffisance d'attention, par repliement sur soi ?

A ce point du roman, la colère paraît devoir l'emporter dans le cœur de Jean. C'est qu'il a tendance à répondre oui à la première question (vengeance divine). Jusqu'à ce que, s'humiliant sans se condamner, renonçant à forcer le mystère des responsabilités, il épelle à nouveau le nom de Dieu. Si ses premiers balbutiements trahissent la fatigue d'un chemin désespérant, il sait désormais que cette lassitude lui sera comptée.

MAURICE CHAVARDÈS.

THÉATRE

Dans les notes de Louis Jouvet qui servent d'introduction au volume *Architecture et Dramaturgie* (Flammarion, 1950), on lit : « La première trace de l'édifice dramatique est une circonférence. L'action s'accomplit dans son centre : scène et orchestre à la fois, il est le champ dramatique. Les auditeurs, les spectateurs s'ordonnent tout autour concentri-

quement, aimantés par cette action. » Arènes, cirque ou petite salle disposée à leur image, c'est toujours le même schéma architectural : on l'appelle aujourd'hui « théâtre en rond », *theatre in the round*. Dans le numéro 20 de *La Revue théâtrale* (Bordas, 1952), M. André Villiers a publié un intéressant article *Théâtre en rond aux U. S. A.* et, après avoir expérimenté la formule dans *Le médecin malgré lui*, avec les étudiants du centre d'études dramatiques qu'il animait à la Sordonne, il met en scène le premier spectacle du premier « Théâtre en rond » de Paris. Dans le foyer du Théâtre en rond de Paris (rue Frochot, près de la place Pigalle), on verra de nombreux documents, photographies et plans, des divers théâtres construits selon ce principe, en Amérique et en Suède notamment.

Il n'y a plus de décors; quelques meubles ou praticables suffisent, ce qui est économique. L'attention du spectateur est concentrée sur le jeu des acteurs et, par suite, sur le texte. Enfin, la relation entre l'homme de la salle et l'homme de la scène est plus intime. M. André Villiers rappelle ici avec raison les préoccupations de Jacques Copeau : « Les principes de l'architecture scénique du Vieux-Colombier sont bien éloignés de ceux du rond, mais le même esprit souffle ici et là, « le rond » n'étant qu'une nouvelle image du « plateau nu ».

Mme Paquita Claude, directrice du nouveau théâtre, et M. André Villiers, metteur en scène, sont beaucoup trop intelligents et cultivés pour jouer les casseurs de vitres. Ce sont tout simplement des travailleurs qui présentent leur travail. Ils ne crient pas : « ceci doit tuer cela »; ils demandent simplement : « Pourquoi pas ceci à côté de cela? » « Pour rien au monde, écrit Mme Paquita Claude, je n'aurais commis le sacrilège de transformer en rond une salle pourvue de son équipement traditionnel » : de fait, c'est un cabaret qu'elle a transformé et, avec le minimum de moyens, elle a créé une salle-modèle.

Pour son premier spectacle, les animateurs du Théâtre en rond n'ont pas choisi une œuvre « d'avant-garde », mais *The importance of being earnest* d'Oscar Wilde, adapté par M. Charles Cambillard sous le titre : *L'important, c'est d'être fidèle*. C'est une pièce délicieusement artificielle, un feu d'artifices... un jeu de mots n'est pas de trop pour

qualifier ce dialogue où les mots jouent plus que les personnages; ceux-ci, en effet, n'ont pas d'âme : ils n'ont que de l'esprit. On est tenté de croire que la scène habituelle, avec son plateau surélevé comme une estrade et ses trois murs, est le lieu idéal pour une pièce où l'exhibition l'emporte sur l'action : reste à savoir si nous pourrions supporter aujourd'hui un dialogue qui n'est jamais une communication entre les personnages de la scène et où le texte même pousse le comédien à se tourner vers le public pour jeter ses mots à effet. « Le rond » oblige les acteurs à se regarder les uns les autres; l'espace où ils se meuvent ne permet aucun exhibitionnisme; et surtout, la pièce devient jeu de salon et fantaisie d'artiste : alors l'impertinence calculée et logicienne qui stérilise tout sentiment, le cynisme qui métamorphose les êtres en automates, la satire systématiquement méchante de la société anglaise..., ce qui nous irriterait nous divertit et rien ne nous empêche de goûter ce qu'il y a de raffiné dans la préciosité et parfois de vérité humaine sous les masques. Metteur en scène et comédien ont exactement adapté leur jeu aux exigences du rond.

Bien entendu, « le rond » ne conviendrait pas à toutes les œuvres, pas à *Living-room*, par exemple; ce n'est point par hasard que le titre de la pièce est le nom du lieu où elle se déroule : ici, le décor joue et, sans lui, les personnages de Graham Greene ne seraient plus eux-mêmes. Le décor joue, d'abord, en imposant la sensation d'un monde étrange, différent de celui où le spectateur a l'habitude de vivre : dans cette pièce mansardée, au dernier étage d'une vieille maison de Londres, « les meubles n'ont pas l'air de se sentir à leur place, tout semble faux »; il ne peut être question de rapprocher l'homme de la scène et l'homme de la salle : au contraire, et la scène classique de nos théâtres crée immédiatement cette impression d'éloignement qui est la condition du dépaysement. Mais le décor joue surtout parce qu'il est moins le cadre extérieur de l'action qu'une de ses conditions essentielles : on parle volontiers, aujourd'hui, d' « être en situation »; or pour les principaux personnages du drame, « être en situation », c'est vivre, ou ne pas vivre, dans ce *living-room*.

Il y a là deux vieilles demoiselles : l'une est Thérèse, un

peu follette, cervelle molle, pauvre fille qui aurait eu une âme comme tout le monde — on le voit bien lorsque son frère lit devant elle quelques strophes de saint Jean de la Croix — si elle n'avait pas eu une sœur pour l'abrutir; la sœur, c'est Hélène, qui se prend visiblement pour la femme forte de l'Écriture et qui n'est qu'un tyran domestique de l'espèce pharisienne la plus vulgaire. Les deux femmes, si opposées, ont pourtant une réaction commune qui est une peur morbide de la mort : si, dans cette grande maison, le *living-room* est cette mansarde du dernier étage, c'est qu'elles ont fermé toutes les pièces où quelqu'un est mort; de même qu'elles vident ces pièces, elles chassent de leur mémoire les souvenirs, et l'idée que quelqu'un pourrait mourir dans le *living-room* est une véritable angoisse.

« Elles ne peuvent vivre là où il y eut un mort » : la peur de mourir les a empêchées de vivre. La vie s'est retirée de Thérèse à la faveur d'une puérilité qui est une fuite, et d'Hélène à la faveur d'une foi qui est une sclérose du cœur. Car les Browne sont catholiques : il y a même dans la maison un frère qui est prêtre, mais, paralysé depuis vingt ans, il ne quitte jamais le dernier étage, condamné à faire rouler son fauteuil de sa chambre au *living-room* et du *living-room* à sa chambre. Sa foi et sa charité ont sauvé en lui la vie, mais c'est un vivant retranché du monde des vivants, qui ne peut pas ne pas réfléchir sur l'inutilité de son existence et la stérilité de sa vocation.

C'est dans ce *living-room* qu'arrive une nièce, Rose, jeune fille d'une vingtaine d'années, dont le père est mort depuis longtemps et qui vient de perdre sa mère. Comment cette jeune fille devient-elle la maîtresse de son tuteur la nuit même qui suit les funérailles de sa mère? Comment au lendemain d'une séparation aussi déchirante peut-elle nous apparaître si peu déchirée, pleinement heureuse, complètement en dehors de ce passé qui devrait être encore présent? *Devrait*, car avec Rose, le drame l'exige, c'est un être normal qui doit entrer dans le *living-room* : il ne faudrait donc pas commencer par créer une situation anormale; si, avec la jeune fille, c'est la vie qui fait irruption dans le *living-room* où la peur de la mort rend la vie impossible, il serait préférable que le « trop humain » reste humain et que Rose ne soit pas, à sa façon, aussi déshumanisée que ses tantes.

Mais on oublie vite cette erreur : jamais la différence entre l'intrigue et l'action ne fut plus apparente que dans cette pièce. L'intrigue est entièrement fabriquée : « péché » artificiellement grossi au départ, bienheureux coups de téléphone qui permettent aux Browne de deviner ledit péché quelques minutes après l'arrivée de leur nièce, faux évanouissement de Thérèse qui oblige Rose à rester chez les Browne pour jouer les infirmières au lieu de filer avec son tuteur... Ajoutons tout de suite que, si les ficelles de l'intrigue sont un peu grosses, la finesse n'est pas précisément la qualité maîtresse des deux « intellectuels » de la pièce : le tuteur est un professeur de psychologie dont le rationalisme simpliste maintient l'échange des idées claires à un niveau assez bas : la critique que le prêtre fait de la fausse science ne le relève pas.

Mais tout cela est sans importance : l'action reste bien au delà des anecdotes et ce qu'éprouvent les personnages nous touche trop pour nous laisser libres de critiquer leurs raisonnements. La grandeur de *Living-room* tient à l'intensité et à l'enchevêtrement des drames qui forcent l'attention, et en particulier cette attention à la vie qui est à la fois l'effet et le signe de la présence du réel.

Rose et son tuteur veulent être heureux, tout simplement, tout bêtement. Mais l'homme est marié; il y a un enfant mort qui l'unit à sa femme; si celle-ci est maintenant une névrosée, c'est à cause de cet enfant qu'elle a soigné jusqu'à l'épuisement de ses forces; la vie avec elle est impossible : mais la vie sans elle? L'épouse trompée connaît bien la réponse; le mari n'ose la voir; la maîtresse la devine.

Le prêtre veut être un vrai prêtre du Christ; la dureté de sa sœur Hélène éclaire sa charité; il a évidemment lu les romans de Graham Greene : « Personne, à mes yeux, dit-il, n'est assez grand pour mériter l'enfer »; et encore : « nous n'aimons pas assez..., les saints, peut-être... et encore ! » Cette pécheresse qui lui est envoyée, ne serait-ce pas, après vingt ans d'existence inutile, la justification profonde de sa vocation ? Hélas! il ne trouve que des formules usées, sans grâce... Je suis « le prêtre qui n'a pas su répondre à : donnez-moi un espoir ».

L'amour de l'homme et la charité du prêtre ne peuvent rien : Rose se suicide... mais en implorant le Père qui est

aux cieux que personne n'a su lui donner sur la terre. Cet appel du dernier instant, personne ne l'a entendu. Et pourtant, Thérèse l'hébétée agit comme si elle savait. Rose est morte dans le *living-room* qui doit, par conséquent, être immédiatement vidé et fermé. Or, affirmant pour la première fois sa volonté contre sa sœur, l'innocente fait son lit dans ce décor qui, jusqu'à la fin, joue un rôle actif : « Pour m'endormir de mon dernier sommeil, je n'imagine pas de plus bel endroit que la chambre où est morte Rose. »

M. Jean Mercure a adapté et mis en scène les cinq tableaux de Graham Greene; il a composé chaque rôle avec précision et trouvé pour chacun l'interprète qui convient : une débutante, Mlle Nelly Borgeaud, dans Rose, Mme Mady Berry dans Hélène, M. Jean Mercure lui-même dans le prêtre animent le jeu. Plus on réfléchit à cette pièce, plus on est sensible à ses difficultés et plus on admire l'art avec lequel les comédiens en triomphent sur la scène du Théâtre Saint-Georges. C'est un très beau spectacle.

Une existence peut être dramatique sans être théâtrale. Dans la vie de Kierkegaard tout est drame; relisons le premier chapitre du livre de Pierre Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard* : la biographie du philosophe et sa philosophie disent que l'existence n'est pas accidentellement mais substantiellement dramatique; est-elle théâtrale ? La source du drame est si intérieure que l'extériorisation scénique devient très difficile. Les fiançailles de Sören et de Régine sont nouées et rompues par des décisions qui sont inintelligibles au point de vue du simple bon sens : l'histoire n'a de signification et par suite de signification dramatique que si elle signifie le drame religieux de Kierkegaard. On se demande alors si le cinéma ne dispose pas aujourd'hui de moyens plus sûrs pour traduire ce qui se joue derrière les masques, avec ses gros plans, avec ses images silencieuses, ou ses silences imagés, avec toutes ces possibilités qu'analyse M. Amédée Ayffre dans *Dieu au cinéma* et dans *Le cinéma et le sacré*. Sur la scène, entre trois murs, dans un espace limité et dans un temps mesuré par l'horloge, avec la présence réelle de comédiens et de comédiennes, l'anecdote risque de refouler et de trahir sa signification, le théâtral risque de rester au-dessous du drame.

Bien sûr, rien n'est impossible : le *Brand* d'Ibsen en est la preuve; mais on ne saurait reprocher à un auteur de ne pas être Ibsen dès sa première pièce. M. Henri Lefebvre connaît bien la biographie de Kierkegaard; dans le dialogue de *Le Maître et la Servante* nombreux sont les détails qui le prouvent; mais, pour adapter au théâtre l'histoire de Sören et de Régine, il a dû sacrifier l'exactitude historique : par exemple, il prolonge la vie du père de Sören, mort le 8 août 1838, jusqu'à l'épisode de la rupture avec Régine, 11 août 1841; ou encore, il fait tenir en deux jours la demande en mariage, la rupture et les fiançailles de Régine avec un autre prétendant. Ces libertés, d'ailleurs, sont normales dans le drame historique : l'essentiel est que le drame illustre une vérité qui est relativement indépendante de l'exactitude. Est-ce le cas de *Le Maître et la Servante ?*

Ce qui, dans cette histoire devrait tenter l'homme de théâtre, c'est la manière dont Kierkegaard s'est fait lui-même homme de théâtre pour jouer « le roman d'un séducteur », c'est cette comédie dans la vie qui a dramatisé sa relation à Régine : comédie demi-consciente pour conquérir le cœur de la jeune fille, comédie pleinement consciente ensuite pour la détacher de lui, comédie intimement liée, du début à la fin, à une vision religieuse du monde qui introduit dans l'aventure la dimension tragique. L'action telle que l'a conçue M. Henri Lefebvre est beaucoup trop rapide pour faire de cette comédie le principe vital de la pièce.

A vrai dire, on a l'impression que l'auteur raconte une autre histoire à travers celle de Sören Kierkegaard et de Régine Olsen. Les thèmes de la vie impossible, de l'opposition de l'amour et du bonheur, de la liberté-libératrice surgissent, semble-t-il, à l'intérieur d'un autre drame. Nos souvenirs de leurs modèles nous gênent pour comprendre ces personnages qui restent si loin de leurs noms.

On comprend que M. Jean Marchat ait mis en scène cette pièce au *Théâtre des Mathurins*, après avoir, l'année dernière monté *Si vous aimez ceux qui vous aiment* de M. Claude Baldy. Il est clair que M. Jean Marchat a une haute idée du théâtre : Ces drames de l'âme le touchent; il est sensible à ce qu'il y a de tragique dans la vie religieuse... Mais il ne faudrait pas que sa générosité encourage un « théâtre d'idées » où la pensée deviendrait vite littérature. « Un

souffle plaintif pareil à un soupir de géant », « je voudrais aller à l'aventure sur le chemin de l'amour », « nos lèvres sont d'anciennes blessures qui restent sensibles », « j'emporte avec moi votre essence éternelle »... Les formules de ce genre sont bien difficiles à « faire passer » dans la salle : ce qui est sûr, c'est que les jeunes comédiens de *Le Maître et la Servante* n'ont pas encore acquis l'art de trouver le ton juste.

HENRI GOUHIER.

CINÉMA

Charlie Chaplin et Les Temps modernes
Le cinéma français en mauvaise passe

Il a été tant écrit sur le personnage de Charlot, tant de livres et tant d'articles, que je me garderai bien de faire à mon tour un numéro sur le petit homme à la badine et au chapeau melon que le monde entier connaît. Dire le monde entier n'est pas ici une exagération : le personnage de Charlot est sans doute le seul — non seulement au cinéma, mais dans tous les domaines de l'expression — que connaissent des hommes de tous les peuples, de tous les âges et de toutes les cultures. Chaplin s'est donc décidé à tenter la reprise des *Temps modernes* dans les grandes salles. Après bien des hésitations : il craignait l'échec pour ce film où il joue encore un personnage muet. Le succès est considérable; il dépasse celui de *Limelight*. Les films de Chaplin fournissent les seuls exemples dans l'histoire du cinéma d'œuvres qu'on puisse présenter au grand public après vingt ans. On sait que, voilà vingt ans, le cinéma parlant venait de gagner commercialement la partie. Les plus grands créateurs résistaient encore devant cette révolution qui bouleversait leurs moyens d'expression. Chaplin était le plus obstiné : le personnage de Charlot, création de son art de mime, ne pouvait parler. Aussi *Les Temps modernes* est-il un film sonore, mais non parlant. Le spectateur non prévenu risque d'ailleurs, même aujourd'hui, de ne pas s'en apercevoir, tant est

parfait ce langage de gestes. On est seulement surpris d'entndre, vers la fin, Charlot chanter cette chanson étrange dont les mots n'appartiennent à aucune langue.

Les Temps modernes (1934-1936), dernier film muet de Chaplin, est aussi le dernier où apparaisse le personnage de Charlot. Dans le *Dictateur* (1940) il n'en conserve que la moustache pour évoquer Hitler. Dans *Monsieur Verdoux* (1947) c'est le personnage inverse : aussi soigné que Charlot était négligé, aussi sûr de soi que l'autre était emprunté. Enfin dans *Limelight* (1952) on voit, pour la première fois Charles Chaplin lui-même sur l'écran; quand il apparaît, grotesque et pitoyable, dans son rôle de clown à l'ancienne mode, ce clown n'est pas Charlot.

On annonce maintenant que, devant le succès des *Temps modernes* auprès du grand public, Chaplin envisage de rentrer dans la peau de Charlot pour son prochain film. Film qui serait tourné en Europe bien entendu et sans doute en grande partie dans les studios anglais, puisque, comme on le sait, Chaplin n'est pas retourné aux États-Unis depuis 1952. Poursuivi par de multiples haines et objet de campagnes de presse calomnieuses sans cesse renouvelées dans ce pays où il vivait depuis cinquante ans, Chaplin vit maintenant en Suisse. Il est passé récemment à Paris pour remettre à l'abbé Pierre la moitié du prix de la paix qui lui avait été attribué par l'U.R.S.S. La rencontre de ces deux personnages qui ont su toucher le cœur des foules par des moyens si différents, prenait une valeur de symbole populaire.

C'était le quatrième passage à Paris de Chaplin. Chaque fois en 1921, 1931 et 1952 il a été accueilli par un enthousiasme délirant. On citerait peu d'exemples d'une si longue ferveur du public. Le personnage même de Chaplin exerce sur tous ceux qui le rencontrent une étonnante fascination. Je l'ai vu en 1952, au moment de la présentation de *Limelight*, souriant de toutes ses dents, parlant avec les mains, les yeux brillants d'esprit, souple et vif comme un jeune homme (il avait alors 63 ans); le moindre mot adressé à un inconnu, les phrases les plus simples en réponse aux ovations d'une foule forçaient la sympathie et donnaient l'impression d'exprimer tout entier un être d'une sensibilité extrême et doué d'une faculté exceptionnelle d'attention aux autres.

Je n'ai rien dit des *Temps modernes*. Il faut voir ou revoir

le film. Les années ne lui ont rien fait perdre de sa vertu comique. Rien non plus de son actualité puisqu'il s'agit de la mécanisation de l'homme par le travail à la chaîne et la grande industrie. Chacun y rit et chacun y retrouve sa propre philosophie de l'homme.

L'intérêt que l'on porte aux reprises tient peut-être à la faiblesse des œuvres nouvelles qui sont actuellement présentées. Le cinéma italien, d'après les films vus dans les Festivals, semble seul susceptible de se renouveler. Le cinéma américain se répète avec application. Du moins les films qu'il nous propose sont-ils presque tous — et même les plus médiocres — réalisés avec un soin qui leur confère une incontestable qualité technique. Le cas du cinéma français est plus grave et notre production traverse actuellement une mauvaise passe.

Jusqu'à ces années dernières le cinéma français, faute de moyens financiers, devait renoncer aux films à gros budgets et à grand spectacle. Les films pour lesquels les producteurs faisaient un effort financier étaient en général des œuvres ambitieuses confiées à de grands auteurs. Il y avait place du moins entre les films chers et les films bâclés à bon marché, pour des films à budget moyen où des auteurs de valeur pouvaient essayer de s'exprimer de manière valable. Pour prendre des exemples, Feyder, Renoir, Carné trouvaient de grands budgets pour réaliser la *Kermesse héroïque*, la *Règle du jeu* et les *Enfants du paradis*, mais il était possible de consacrer des budgets moyens aux premières œuvres de Becker, Clouzot et Clément ou Bresson. Les films de Grémillon se situaient aussi dans cette catégorie moyenne (du point de vue financier).

La situation, depuis quelque temps, est très différente. Les co-productions franco-italiennes ont ouvert au cinéma français la possibilité d'entreprendre des films à très gros budgets. Contrairement à ce qu'on pouvait espérer, cet élargissement du marché financier n'a pas conduit les producteurs à prendre plus de risques sur le plan artistique; au contraire, pour mettre sur pied les difficiles constructions financières que sont les co-productions, les hommes d'affaires du cinéma veulent accumuler toutes les garanties de rentabilité. Dans leur optique, il s'agit d'éliminer tout effort créateur, tout renouvellement, toute originalité. Des sujets garantis, des

fabricants éprouvés, des recettes sûres. Cette politique nous a valu la triste série des fastueux *Caroline* : sujets tirés des best-sellers du roman feuilleton, réalisateurs décidés à moudre de la pellicule et, comme recettes, les charmes dévoilés d'une vedette et l'attrait du libertinage. Christian Jaque, réalisateur brillant (il avait fait ses preuves dans l'agréable *Fanfan la Tulipe*) a, depuis, épousé ladite vedette au déshabillage facile, Martine Carol. Ce qui nous vaut un nom moins fastueux *Madame du Barry* dont le thème présente les mêmes garanties que celui d'un best-seller et dont le ton est plus ignoble encore que celui des Caroline. Devenue la femme du réalisateur, Martine Carol ne se déshabille plus, mais on demande à Jeanson un dialogue bien épicé. Au lieu d'être érotique et libertin le film est graveleux et ignoble. Nous ne gagnons pas au change. Pendant longtemps les films érotiques ou graveleux étaient des bandes bâclées par les derniers scénaristes et réalisateurs. Désormais, l'argent aidant, elles tendent à absorber le meilleur des ressources du cinéma français. La série n'est pas close : tous les personnages de la (petite) histoire de France et tous ceux de l'histoire littéraire y passeront. Le cinéma français s'est enfin trouvé une spécialité. Et ces films « bien français » sont très demandés à l'étranger. Belle propagande.

On se consolerait, après tout, de l'existence et du succès financier de cette pornographie distinguée et luxueuse si les vrais auteurs de films pouvaient *aussi* s'exprimer. Mais il n'en est rien. Il n'y a plus place, dans le système financier actuel, pour des films à budgets moyens dont le succès était lié à la qualité artistique. Quand nos producteurs ne peuvent investir leurs capitaux dans de grandes machines au succès assuré par les moyens que nous avons dit, ils produisent des films au rabais réalisés par des gâcheurs de pellicule. La règle ici c'est de faire un film pour le moindre prix; que le sujet soit bon ou mauvais il sera bâclé et l'on saupoudrera le tout de bassesses pour faire rire. Aussi les mauvais films français sont-ils sans doute les plus mauvais. Ils ne le sont pas par le hasard, mais de propos délibérés.

Voilà pourquoi nous ne citerons pas, ce mois-ci non plus, d'autres films français.

Jean-Louis Tallenay.

Document

L'ASSEMBLÉE D'EVANSTON

Le conseil œcuménique des Églises [1], qui n'est ni une fédération, ni un bureau d'études, mais une association fraternelle d'Églises pour témoigner, dans une entr'aide et une fidélité communes, de la réalité et de la puissance de Jésus-Christ, a tenu, du 15 au 31 août à Evanston (près de Chicago), dans les locaux de la North Western University, sa deuxième Assemblée.

La première Assemblée, à Amsterdam en 1948, avait été l'Assemblée constituante de ce Conseil; la deuxième Assemblée, en permettant de porter un jugement sur le travail accompli depuis 1948, devait aider à mieux percevoir la valeur de cet organisme nouveau. Il est encore trop tôt pour mesurer l'importance de l'Assemblée d'Evanston : un long travail d'analyse des documents sera nécessaire [2]. Nous nous contenterons, pour cette fois, de quelques remarques générales.

1. Le Conseil œcuménique comprend cent soixante-trois Églises membres. On ne s'étonnera pas que, en parlant du mouvement œcuménique, nous employions le mot « église », dans un sens qui, pour nous catholiques, ne peut être qu'un sens impropre. Voir à ce sujet : M.-J. Le Guillou, O.P., *La Vie Intellectuelle*, janvier 1954 : Situation de l'œcuménisme.

2. Sur les travaux préparatoires à Evanston, voir les numéros de cette année et des années précédentes de *Vers l'Unité chrétienne*, les nos 1 et 2 de la revue *Istina*, 1954; les nos 3 et 4 analyseront les documents d'Evanston.

Tous les participants et tous les observateurs sont unanimes à souligner l'atmosphère profondément religieuse de l'Assemblée; à titre d'exemple mentionnons la première cérémonie religieuse, telle que la décrit le R. P. Dumont dans *Vers l'unité chrétienne*. Elle permettra d'ailleurs de prendre immédiatement conscience des thèmes de l'Assemblée.

Comme il se doit, c'est par une cérémonie religieuse que la Conférence proprement dite commença. On évalue à environ trois mille le nombre des personnes qui assistèrent à ce service dans la première église méthodiste d'Evanston. Plus qu'à la description du spectacle, fort pittoresque en raison de l'extrême bigarrure des habits de chœurs revêtus par les membres de la conférence, venus de tous les coins du monde et témoignant des coutumes les plus diverses, nous nous arrêterons aux discours prononcés. Nous avons tort, d'ailleurs, d'employer le pluriel, car il n'y eut qu'un sermon prononcé par l'évêque méthodiste, G. Bromley Oxnam, de Washington (D.C.). Les autres lectures furent de la Sainte Écriture. M. le pasteur Marc Boegner, l'un des six présidents jusqu'à la fin de la présente Assemblée du Conseil œcuménique lut, en français, le chapitre 53 du prophète Isaïe. S. Exc. Mgr Athénagoras, archevêque orthodoxe du patriarcat de Constantinople, résidant à Londres, lui aussi président, lut en grec un passage de l'épître de saint Paul aux Philippiens (2, 1-11). L'évêque luthérien Bergrav, de l'Église de Norvège, lut ensuite, comme président, le Symbole des Apôtres. Enfin, le quatrième président, l'archevêque Fischer de Cantorbéry, lut les prières de ce culte, conclues sous forme d'action de grâces par un évêque de l'Église de l'Inde du Sud, l'évêque C. K. Jacob, du Travancore central...

La lecture du passage de l'épître aux Philippiens que nous avons signalé s'imposait d'elle-même à l'ouverture d'une pareille assemblée, du moins quant à ses premiers versets qui sont une exhortation à « la parfaite fusion des sentiments, sans rien entreprendre par esprit de

contention ni de vaine gloire ». Les derniers versets font allusion à l'humilité du Christ acceptant les abaissements de l'incarnation jusqu'à l'obéissance de la Croix. Ils faisaient écho, dans l'Alliance nouvelle, à la figure du Serviteur souffrant évoquée par le texte d'Isaïe lu précédemment. Nous ne pensons pas que le choix de ces textes ait été laissé à l'inspiration personnelle de ceux qui devaient les lire. Ou s'il en fut ainsi, cette inspiration était bien dans la note générale de toute l'Assemblée et très particulièrement des travaux de la Commission de Foi et Constitution... Dans ces textes retentit la grande espérance chrétienne : glorification du Serviteur, chez Isaïe; seigneurie de Jésus-Christ proclamée par toute langue à la gloire de Dieu le Père, chez saint Paul. Mais ils préparaient aussi les esprits à la grande perspective théologique qui devait se dégager comme un leitmotiv de plusieurs des travaux importants de la conférence : l'Église, dans son rôle, à son tour, du serviteur; toujours en Croix et dans les souffrances de la division, mais déjà *pardonnée,* comme l'était notre humanité tout entière dans le Sauveur crucifié, et déjà aussi glorifiée en espérance avec Lui et en Lui; pardonnée de toutes ses fautes et très particulièrement de ce péché de division, dans le temps même où cette division regrettée se perpétue en raison de l'incapacité des hommes à y porter remède...

Du discours du sixième président du Conseil œcuménique, l'évêque Oxnam, il serait intéressant de citer de larges extraits, car il était, lui aussi, un discours-programme. Avec une belle vigueur et une grande élévation d'esprit, il rappelait aux chrétiens leur devoir de ne se jamais laisser guider par des vues purement humaines : « On ne peut identifier l'Évangile avec aucun système politique, social ou économique historiquement conditionné, car l'Évangile les juge tous », nous devons donc les juger nous-mêmes à la lumière de l'Évangile. Mais tandis que les textes scripturaires dont nous venons de parler soulignaient plutôt dans l'espérance chrétienne son aspect eschatologique, le sermon de l'évêque Oxnam prenait soin d'attirer l'attention sur l'efficience de la foi chrétienne, fervemment vécue, sur

l'amélioration du sort de l'humanité par l'avènement d'un ordre de choses commandé par le souci de justice sociale, de bien-être et de liberté. Cette distinction marquée entre les deux aspects et comme les deux plans ou les deux stades de l'espérance chrétienne devait se retrouver, à travers toute la conférence et prendre parfois l'allure d'une assez violente et dramatique opposition.

Pour donner une idée complète de cette cérémonie d'ouverture, il faudrait signaler encore les cantiques qui y furent chantés et qui prenaient, dans l'ambiance générale de la conférence, une signification particulièrement émouvante : « C'est un rempart que notre Dieu » (de Luther), « En Christ, il n'y a ni Est ni Ouest », « Jésus règnera partout où luit le soleil », et « Viens, ô tant attendu Jésus » (de John Wesley). L'impression produite par le chant en commun de ces cantiques, chacun le chantant en sa propre langue en des traductions adaptées à l'unique mélodie, nous l'avons dit déjà à propos de la Conférence de Lund, est toujours considérable.

... Citons encore une démonstration grandiose qui se déroula le soir du dimanche 15 août sur le grand stade de Chicago, le Soldier Field (où, soit dit en passant, devait avoir lieu quelques jours plus tard, le 8 septembre, la grande manifestation catholique de l'année mariale). On estimait à près de cent quarante mille personnes le nombre des spectateurs. C'était ce que nous appellerions une para-liturgie avec défilé des membres de l'Assemblée, participation de la foule par des hymnes religieuses, des jeux scéniques et des pantomimes accompagnant la lecture de textes bibliques qui évoquaient les trois grandes étapes de l'histoire religieuse de l'humanité : La création et la chute, — la rédemption, — l'attente du retour du Seigneur. Un autre jeu dramatique fut également donné dans une enceinte plus restreinte, mettant en scène le triste sort des réfugiés et lançant un appel à la charité de tous les chrétiens[3].

3. *Vers l'Unité chrétienne*, nos 95-96, juillet-octobre 1954. — R. P. Dumont, *Premières impressions de la conférence d'Evanston*.

C'est unanimement aussi que l'on signale l'atmosphère proprement américaine de l'Assemblée. C'était là chose facile à prévoir; il semble cependant que l'influence fut encore plus profonde qu'on ne s'y attendait. Aux yeux des Américains, pour qui le passage d'une confession à l'autre se fait habituellement sans la moindre difficulté, certaines divergences doctrinales paraissaient sans valeur. Bien des théologiens européens le sentirent assez douloureusement. D'ailleurs, par suite même de la langue (prédominance presque absolue de l'anglais), quelques-uns furent incapables de se faire vraiment entendre. Certaines formules bibliques semèrent quelque fois l'équivoque : « vie nouvelle » évoquait aux yeux de certains la vie telle que l'entendent les communistes. De plus, la mentalité américaine semble affectionner certaines solutions faciles et tranchées, rebelle qu'elle est aux distinctions subtiles. La conscience de cette mentalité particulière explique peut-être en partie l'attitude de l'épiscopat américain à l'égard de l'Assemblée d'Evanston : n'aurait-on pas été incapable de distinguer participation et simple présence d'observateurs ?

D'ailleurs, comme le note le R. P. Dumont,

le fait de fixer à la North Western University, bastion du protestantisme actif, le siège de la Conférence, ne devait naturellement pas faciliter la présence d'observateurs catholiques à cette seconde Assemblée du Conseil œcuménique. Et de fait, la majorité de l'épiscopat catholique aux États-Unis se montra défavorable à une telle présence. Dans une lettre pastorale datée de la fête des saints apôtres Pierre et Paul, S. Ém. le cardinal Stritch, archevêque de Chicago, après avoir rappelé la doctrine de l'Église romaine sur l'Unité de l'Église, signifiait à ses fidèles qu'ils n'étaient pas autorisés à y assister. Des raisons pastorales locales expliquent, pense-t-on généralement, que l'Ordinaire du lieu ait estimé devoir en user dans ce domaine avec plus de rigueur que le

Saint-Siège lui-même, dont l'Instruction de décembre 1950 émanant du Saint Office prévoit que de telles autorisations peuvent être accordées à des personnalités compétentes, comme ce fut le cas, on s'en souvient, lors de la Conférence de Foi et Constitution à Lund (Suède) en 1952. Cette absence d'observateurs régulièrement mandatés par la hiérarchie catholique a été vivement regrettée par les dirigeants du Conseil œcuménique qui ont toujours souhaité que, à défaut de participation à titre de membre, l'Église romaine contribue au moins par les travaux de ses théologiens au progrès des idées qui s'opère au sein du Conseil œcuménique. Il est bien évident que le fait d'assister aux délibérations d'une pareille assemblée aurait pu permettre à quelques-uns de nos théologiens de se rendre meilleur compte de ce qui fait l'objet des préoccupations de leurs frères séparés et, par conséquent, de la meilleure manière d'y répondre. Ce n'est toutefois là qu'une considération secondaire et nos lecteurs savent que, si intéressante qu'elle puisse être, nous ne tenons pas la présence catholique aux grandes assemblées comme aussi importante qu'une participation de théologiens qualifiés aux échanges de vues qui se font en des cercles plus restreints [1].

Un dernier caractère d'ordre général : dans une Assemblée comme celle d'Evanston, il y a infiniment plus que tout ce que la conscience claire peut analyser, le mouvement œcuménique déborde de toutes parts la conscience que peut en prendre tel ou tel délégué.

Le travail que l'Assemblée avait à accomplir était immense : la conférence avait en effet à élaborer le rapport principal sur le thème : « le Christ, espérance du monde » et des rapports sur des thèmes secondaires mais importants : « évangélisation, situation internationale, relations sociales, situation des laïcs dans

1. *Vers l'Unité chrétienne*, nos 93-96, *ibid.*, les citations suivantes renvoient, elles aussi, à cet article.

l'Église », surtout un thème d'ordre proprement ecclésiologique sur : notre unité dans le Christ et notre division en tant qu'églises.

On sait avec quel soin avait été préparé le rapport sur le thème principal : le Christ, espérance du monde. Une Commission consultative de vingt-cinq théologiens, en liaison avec le département d'Études, avait, depuis près de quatre ans, discuté sur ce sujet, rédigé un premier rapport (Rolle, 1951) soumis ensuite à la critique des Églises-membres, aménagé ce premier projet en fonction des critiques reçues (Bossey, 1952), proposé à nouveau cette rédaction au jugement des Églises, enfin refondu encore ce texte (Bossey, 1953) dont la rédaction définitive fut publiée en juin 1954 et envoyée à tous les membres participants de la Conférence. C'est ce dernier texte qui faisait la base des discussions de l'Assemblée sur ce thème.

Ce document (que nous avons nous-mêmes publié dans notre revue *Istina*, n° 2, 1954) était trop important par son contenu et son ampleur, pour qu'on pût envisager de le remanier lui-même à nouveau afin de lui donner la physionomie définitive que souhaiterait l'Assemblée. Cette refonte eût été d'autant plus difficile que les critiques qui s'exprimèrent dans les quinze groupes d'études furent nombreuses, importantes et, au surplus, peu concordantes. Quand le sujet revint en séance plénière, il donna lieu à des discussions passionnées. Le parti le plus sage, auquel on se rallia, était sans aucun doute de ne plus toucher au rapport lui-même, mais de lui donner une manière d'appendice sous la forme d'une déclaration où s'exprimeraient les critiques et desiderata divers de l'Assemblée. Le texte de cette déclaration, proposé par le Comité de coordination des groupes, subit aux lectures successives en assemblée plénière, de nombreux et importants amendements.

Comme on pouvait s'y attendre, c'est le problème qui avait suscité tant de difficultés au sein de la Commission consultative lors de sa première réunion à Rolle, qui provoqua à nouveau le heurt le plus significatif au sein de l'Assemblée. Que le Christ soit, aux yeux des

chrétiens, l'espérance, et la seule espérance du monde, les membres de l'Assemblée en étaient évidemment tous d'accord. Mais que fallait-il entendre par là ? En d'autres termes : sur quel aspect de l'espérance que nous avons dans le Christ fallait-il mettre l'accent ? Était-ce sur l'aspect dit eschatologique, c'est-à-dire sur le second avènement du Christ à la fin des temps quand tous les morts ressusciteront pour être jugés et les élus associés à la gloire de son Royaume désormais remis au Père ? Ne serait-ce pas plutôt sur l'aspect présent, c'est-à-dire sur tout ce que la foi chrétienne dignement vécue sous l'action de la grâce divine peut apporter d'amélioration au sort de l'homme par le respect de sa dignité et de sa liberté, la justice sociale, l'égalité des races, le bien-être intellectuel, moral, spirituel, voire matériel ? Pour les uns, c'est sur ce dernier aspect qu'il conviendrait de mettre l'accord, car la perspective eschatologique est trop lointaine pour agir efficacement sur le cœur de l'homme et, d'ailleurs, les formes et les conditions de sa réalisation demeurent, dans la Bible elle-même, obscures, enveloppées qu'elles sont dans l'énigme des figures apocalyptiques. Pour d'autres, au contraire, l'amélioration temporelle (même d'ordre spirituel et moral) n'a pas été l'objet d'une promesse formelle de Dieu et ne saurait donc constituer non plus l'objet d'une espérance certaine. La proposer aux hommes à ce titre c'est risquer de les décevoir et de les précipiter en fin de compte, dans un désespoir plus irrémédiable que celui d'où cette perspective les aurait fait momentanément sortir : la Croix sera le lot de l'homme et particulièrement du chrétien jusqu'à la fin des temps; nous ne pouvons ni ne devons leurrer personne à cet égard. Comme on le voit, l'opposition des points de vue était d'importance. On se souvient que la Commission consultative avait surmonté d'assez heureuse façon ce désaccord, en respectant la perspective eschatologique mais en faisant place à des réalisations temporelles, toujours précaires sans doute mais réelles, fruits d'une vie chrétienne fidèlement vécue et exerçant leur influence sur le plan social. L'Assemblée ne semble pas avoir été sensible à cet effort de conciliation. Manifestement les tenants

du parti des réalisations présentes ne s'accommodaient pas volontiers de la part trop belle, selon eux, faite à la tendance eschatologique. En fait de réalisation présente, il y avait toutefois un point sur lequel, dans l'ensemble au moins, l'on était d'accord : c'est que, dès maintenant, le Saint-Esprit nous est donné, habite et agit en nous pour transformer notre vie. Le don de Dieu et notre vie dans le Christ ne sont donc pas une pure promesse tout entière relative au dernier jour. S'ils ne nous sont assurés définitivement que sur le plan eschatologique, nous en jouissons cependant en partie dès maintenant et, en ce sens, on peut parler d'eschatologie réalisée. Mais quel rapport cela a-t-il avec une amélioration effective *assurée* du sort présent de l'humanité ? A nouveau, sur ce point, éclatait le désaccord. C'est sous la forme de « signes », on pourrait peut-être dire aussi, de « gages » de l'espérance que les divers aspects de réalisations et d'améliorations temporelles ont été mentionnés dans la déclaration finale. C'est là une vue qui nous paraît assez juste, laissant, comme il nous semble aussi que cela se doit, l'accent principal sur l'aspect eschatologique de notre espérance dans le rapport. D'où l'impression, chez beaucoup de délégués américains principaux partisans du point de vue temporel, que la théologie continentale avec son eschatologisme l'avait, en fin de compte, emporté.

L'attitude de l'Église orthodoxe (dans cette conférence) revêtit une signification considérable.

L'importance numérique de la représentation orthodoxe ne laissait pas de doute sur la volonté de ces Églises de proclamer sans ambiguïté les points de foi traditionnelle qui leur paraîtraient avoir été sacrifiés ou déformés dans les rapports élaborés à l'occasion de l'assemblée. De fait, une étude attentive du rapport préparatoire sur le thème de l'espérance avait convaincu les théologiens orthodoxes de l'incompatibilité de leur foi avec certains exposés et développements de ce rapport. Aussi estimèrent-ils nécessaire, à l'issue des délibérations de groupes et d'assemblée auxquelles ils prirent

eux-mêmes part, de ne pas s'associer au vote sur l'ensemble du rapport et sur la déclaration adjointe. Ils déclarèrent leur position sur le rapport dans une déclaration propre, comme ils devaient le faire également à propos du rapport de Foi et Constitution. Le métropolite d'Héliopolis, Gennadios, de la délégation du patriarcat de Constantinople, avait d'ailleurs pris soin de rappeler, dans une adresse à l'Assemblée, dans quel esprit et dans quel but l'Église orthodoxe prenait part à de pareilles rencontres : afin d'y témoigner sans ambages de sa foi et non point d'en discuter comme si ce qui a été tenu pendant dix siècles par l'Église indivise, quant à la doctrine et à la Constitution de l'Église, pouvait être remis en question. Les points principaux soulignés par la déclaration orthodoxe sont les suivants : L'espérance chrétienne est fondée sur la foi chrétienne; elle est fondée aussi sur le fait que l'Église triomphante et l'Église militante ne sont qu'un même corps (l'Église n'est pas seulement le « peuple pèlerin de Dieu »); le Royaume de Dieu est déjà présent sur terre sous les espèces de l'Église; l'action du Saint-Esprit par son habitation en nous et le don de la grâce est capitale dans l'économie de l'espérance chrétienne; si les membres de l'Église sont sujets au péché et à l'erreur, l'Église elle-même, comme Royaume de Dieu réalisé, est toute sainte et n'est pas soumise au jugement; la notion d'unité de l'Église impliquée dans le rapport appelle les plus sérieuses réserves du point de vue de la foi orthodoxe (mais ce point est développé surtout dans la déclaration relative au thème de Foi et Constitution); le Christ ne doit jamais être séparé de son Père ni du Saint-Esprit : l'inhabitation en nous de la très sainte Trinité est la plus précieuse des promesses, déjà réalisée, du Christ, car la vie éternelle n'est pas autre chose qu'une communauté de vie avec la divine Trinité; espérance dans le Christ signifie donc espérance dans la bienheureuse Trinité; l'adoption que le Père fait de nous dans son Fils dont nous devenons les co-héritiers, ainsi que la « nouvelle création » qui en résulte, sont des notions capitales dans l'intelligence que nous devons prendre du mystère de notre vie chrétienne

qui est participation à la nature divine (*theosis*); enfin le danger des « fausses espérances » a été minimisé dans le rapport proposé.

Nous ne pouvons insister sur le rapport de « Foi et Constitution ». La mention que nous avons faite de la cérémonie religieuse en a donné le thème essentiel. Notons simplement que du point de vue catholique, nous sommes obligés de nous montrer plus que réservés pour cette idée d'une Église, pardonnée et pécheresse, comme aussi sur l'idée d'un pardon qui laisse l'Église dans l'état de péché.

Peut-être certains pourraient-ils craindre que les divergences indiquées ne marquent un fléchissement dans la recherche de l'unité; il n'en est rien. C'est en réalité d'un enrichissement qu'il s'agit : les dirigeants du mouvement œcuménique courent toujours le risque de se trouver en avance sur les églises dans leur ensemble; à Evanston les membres du mouvement ont eu une conscience plus vive du problème de la division.

On sent la nécessité absolue de dépasser un minimum commun et d'autre part de dépasser le confessionnalisme. Comment d'ailleurs faire une déclaration sur un minimum alors que les orthodoxes faisaient une déclaration sur un maximum ? La formule « la route vers le centre est celle qui mène à l'unité », revient très fréquemment : il s'agit donc d'étudier ensemble ce que le Christ dit de l'Église, ce que signifie la tradition chrétienne. On n'a sans doute jamais aussi souvent affirmé : « Le Christ est un », « l'Église est une » dans une conscience aussi vive du tragique des divisions, dans une conscience de plus en plus profonde du hiatus qui existe entre les affirmations scripturaires et la situation actuelle.

Si un progrès marqué a été réalisé à Evanston dans un sens dont nous puissions nous réjouir, nous le verrions volontiers dans le fait qu'on y a serré de plus près

que jamais auparavant, le problème d'une revision éventuellement nécessaire des positions auxquelles chacun tient parce qu'il les croit, jusqu'ici, exigées par la fidélité à la Parole de Dieu. La chose n'est dite encore que timidement, mais elle est dite et, semble-t-il, acceptée. Ce serait une grande chose si la « repentance » dont on a toujours si abondamment parlé dans les réunions œcuméniques se préoccupait enfin de s'en prendre à son véritable objet au lieu de demeurer dans le domaine des généralités et des abstractions. C'est pourquoi nous nous associons bien volontiers au vœu formulé par le P. Georges Florovsky que « l'œcuménique dans l'espace » se double et se complète d'un œcuménisme dans le temps ». C'est un appel à entendre les leçons de l'histoire et à porter sur le passé de nos divisions, sur leur consommation elle-même, un jugement de valeur sans lequel il ne saurait y avoir d'effort efficace vers l'unité.

Au cœur des discussions de la section de « Foi et Constitution », nous ne serons pas étonnés de retrouver le problème de l'intercommunion, et plus profondément encore le problème de l'ordination des ministres. La conception représentée par les luthériens et les réformés, et la conception représentée par les orthodoxes et les anglicans, s'affrontèrent à nouveau, au bénéfice d'une plus grande précision, mais la suggestion prophétique que semblait être la constitution de l'Église de l'Inde du Sud (groupant anglicans et non-conformistes) attirait l'attention : la déclaration de l'évêque Bergrav, norvégien, souligna nettement la force de cette suggestion, rendue tangible dans la liturgie de cette église.

On ne saurait trop souligner combien, à travers toute cette conférence, l'aspect d'évangélisation se trouvait au premier plan l'unité de l'Église est nécessaire « afin que le monde croie ». Notons à ce propos qu'une collaboration toujours plus étroite et toujours plus profonde se trouve réalisée dans les statuts entre le Conseil œcuménique et le Conseil international des Missions. C'est,

sans aucun doute, l'un des points les plus importants de l'évolution du Conseil œcuménique. Le rapport préparatoire sur l'évangélisation ne soulignait-il pas que *l'évangélisation était le thème œcuménique par excellence.* Nous aurons l'occasion d'y revenir. Signalons cependant combien l'influence des « Jeunes Églises » d'Afrique et d'Asie fut profonde.

Une remarque à propos de l'attitude à l'égard de l'Église catholique : si la sensibilité reste encore spontanément antiromaine (un délégué ne demandait-il pas dans une phrase significative « comment peut-on aimer Rome ? »), il faut reconnaître une volonté *délibérée* d'objectivité à l'égard de l'Église catholique, une volonté délibérée de proclamer : « Nous ne sommes pas l'Église », « nous ne voulons pas être une nouvelle organisation ecclésiastique. » Peut-être ici d'ailleurs se manifeste de temps à autre la peur que l'organisation du Conseil œcuménique ne prenne une trop grande place.

Les catholiques ne peuvent rester indifférents à cet immense effort vers l'unité. Le pasteur Marc Boegner, dans *Le Figaro* du 9 août, se plaisait à remarquer l'intérêt croissant de l'Église catholique pour le mouvement œcuménique. Dans les mois qui viennent, les paroisses de la chrétienté non romaine vont connaître, de façon très approfondie, les travaux d'Evanston; ce sera sans doute pour elles l'occasion d'un nouveau départ. Puissent les catholiques les aider de leur prière et de leur compréhension fraternelle.

M.-J. Le Guillou, O. P.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne).
D. L., 4e trimestre 1954. — Imprimeur, nº 1.047.
Directeurs gérants : A.-J. Maydieu, R.-C. Chartier. N.M.P.P.

Vient de paraître :

STANISLAS FUMET

MIKAËL

Qui est comme Dieu ?

Un volume in-8° carré de 248 pages : **600** fr.

« Qui est comme Dieu ? » En hébreu : « MI-KA-EL ? »

Et cette interrogation sans réplique de l'Ange (et son nom), qui suffit à précipiter Lucifer révolté dans l'abîme, réduisant à rien tous les arguments de l'Accusateur, est, pour le métaphysicien comme pour le mystique, la clef de toute sainteté.

Dieu seul est saint. *Tu solus sanctus.* On le dit au Christ, Fils de Dieu. Et, s'il est, dans la durée historique, avant ou après lui, des « saints », ils ne l'ont été et ne le seront que dans la mesure où ils ont laissé et laisseront le Verbe de Dieu vivre à leur place.

L'auteur commence par nous mettre en face de cette *Solitude de Dieu.* Mais les chrétiens, dit-il, connaissent le secret de l'unité de Dieu : « La SOLITUDE divine est une SOCIETE ».

Quelques exemples de « saints », choisis parmi les plus notoires, qui ont rendu en eux à Dieu sa solitude trinitaire, viennent à l'appui de la thèse de Stanislas Fumet. Ce n'est pas leur psychologie que l'on nous présente dans cet ouvrage, mais leur portrait intérieur, tel qu'il apparaît en pleine lumière — grâce à la canonisation — sur le fond de leur historicité existentielle. Que ce soit Jeanne d'Arc la Pucelle, ou trois figures de Mendiants à la destinée si différente : François d'Assise, Thomas d'Aquin, Jean de la Croix, ou la Carmélite moderne Thérèse de Lisieux, chacun, avec une puissante originalité, démontre par sa vie même, son unité avec Dieu.

Enfin le miroir immaculé, qui aboutit à la plus mystérieuse identification d'un être humain avec son Créateur, nous est fourni par Celle qui revit ici sous nos yeux, Marie. C'est la *Plénitude de la Grâce,* qui forme l'abside, pour ainsi dire, de cette petite cathédrale où l'écrivain a mis tout ce qu'il peut savoir de la Vérité divine, appréhendée dans le témoignage des grands contemplatifs.

●

LES ÉDITIONS DU CERF